História do Pensamento Filosófico Português

Direcção de Pedro Calafate
Coordenação de Manuel Cândido Pimentel

Volume IV O Século XIX
Tomo 2

CAMINHO

HISTÓRIA do PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

HISTÓRIA do PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

Direcção de Pedro Calafate
Coordenação de Manuel Cândido Pimentel

Volume IV
O Século XIX
Tomo 2

Lista de colaboradores deste volume

Doutor Adelino Cardoso
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Filosofia e História das Ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista

Prof. António Braz Teixeira
Universidade Autónoma de Lisboa
Filosofia do Direito

Prof. Doutor António Pedro Mesquita
Universidade de Lisboa
Os liberalismos
A contra-revolução
Republicanos e socialistas

Dra. Maria Adelaide Pimentel Saraiva
Mestre em Filosofia
A Filosofia da Educação no século XIX em Portugal: Ferreira-Deusdado

Prof. Doutor Pedro Calafate
Universidade de Lisboa
A Filosofia da Educação no século XIX em Portugal

Índice

Quarta parte

A reflexão sobre a ciência, a educação e o direito

Capítulo Um

Filosofia e História das Ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista

Adelino Cardoso

«Quem diz Ciência, diz facto, método, resultado.»

Teófilo Braga (1)

«O nosso século, com efeito, está longe de ser grandioso. Há habilidade, há talento; mas o génio cremador não existe.

Por isso não prima agora, como em outras épocas, a filosofia, abrindo novos horizontes à ciência.»

Pedro de Amorim Viana (2)

«Fazer, no sentido mais operativo do termo, história das ciências é uma das funções, não a mais fácil, da epistemologia filosófica.»

Georges Canguilhem (3)

«O Marquês de Pombal, com seu talento verdadeiramente admirável, previu que o ensino das ciências filosóficas era o ponto culminante para onde deviam convergir as reformas da instrução pública, e que deste ensino, solidamente organizado, e amplamente dotado, haviam de brotar benefícios incalculáveis para a cultura intelectual e progressos materiais da nação.»

J. Simões de Carvalho (4)

«A miséria — com os seus necessários companheiros, o vício e o crime — é o grande horror. A ciência, guiada pela fatalidade das suas aquisições, será a grande arma de combate.»

Miguel Bombarda (5)

(1) Teófilo Braga, «Constituição da Estética Positiva», *O Positivismo*, n.º 6 (1879), p. 415. Nesta como nas restantes citações, incluindo os títulos, procedeu-se à actualização ortográfica.

(2) Pedro de Amorim Viana, *Análise do Curso Elementar de Filosofia* (1864), p. 5.

(3) Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983⁵, p. 23.

(4) Joaquim Augusto Simões de Carvalho, *Memória Histórica da Faculdade de Filosofia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1872, p. 33.

(5) Miguel Bombarda, *CLA*, p. 362.

1. Introdução

O mapa dos saberes alarga-se e diversifica-se extraordinariamente ao longo do século XIX, graças ao surgimento de novas disciplinas — a que correspondem, por vezes, neologismos como Biologia, Sociologia, Psiquiatria — e à expansão de outras. A par desse crescimento, dão-se transformações decisivas no próprio carácter da ciência, que adquire uma feição mais prática e experimental. Nas palavras de um conceituado fisiologista, escritas na qualidade de Director da Faculdade de Medicina de Coimbra: «A corrente científica, no sentido prático e experimental, está vencendo toda a sorte de resistências que por toda a parte se lhe tinham oposto. Mais ou menos devagar essa corrente caminha sempre, desde os centros de maior actividade intelectual até ao mais obscuro instituto de ciências da observação.» (1)

Por outro lado, forma-se a consciência de que a descoberta científica é um trabalho eminentemente colectivo que requer instituições qualificadas, dispondo dos meios técnicos imprescindíveis. J. da Silva Amado realça a necessidade de articular duas instituições, numa perspectiva de investigação científica, a biblioteca e o laboratório: «De dois poderosos meios de instrução se usa hoje no ensino médico, e são a *biblioteca* e o *laboratório*.»

«A biblioteca para que se tome conhecimento das descobertas e observações alheias; o laboratório para que se verifique a exactidão dessas descobertas, se aprendam praticamente os métodos de observar e experimentar, e finalmente se contribua para o progresso da ciência com adiantamentos próprios.» (2)

Desenha-se, por conseguinte, um novo quadro institucional em que o laboratório adquire um papel imprescindível na produção e na transmissão do saber. A prática laboratorial torna-se uma condição de acesso ao exercício efectivo do saber e à possibilidade de discutir os resultados, assumindo a sua validade ou questionando-os. A. Costa Simões exprime-o lapidarmente: «Não basta a muita aptidão e boa vontade dos professores; é preciso também que possam dispor de bons laboratórios para um trabalho assíduo, regular e cómodo. Sem esse recurso a missão do professor há-de limitar-se a dar conta a seus discípulos das últimas descobertas científicas e das contestações levantadas entre os descobridores da inovação, sem meios de as poder apreciar proficientemente. Quando tiver de in-

(1) António Augusto da Costa Simões, *O Ensino Prático na Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1880.

(2) José Joaquim da Silva Amado, *As Formações e Transformações dos Animais. Estudo sobre Desenvolvimento normal, teratológico e patológico fundado sobre a embriologia comparada, a fisiologia, a anatomia patológica, a histogenia e a paleontologia*, Lisboa, Lallemant Frères Tip., 1872, p. X.

terpor o seu julgamento em tais controvérsias, há-de sentir-se incomodado com a falta de observações próprias, com que possa aferir com proveito os elementos práticos da questão.»

«Uma faculdade de medicina sem laboratórios assiste de braços cruzados ao andamento progressivo dos trabalhos estranhos; e nada produz que possa oferecer no convívio científico de outras nações. Tem de alimentar-se exclusivamente de produções alheias; e, neste precário viver de produtos importados, não admira que definhe, ou pelo menos que não progrida.» ([1])

O século XIX avança no sentido da especialização ([2]), promovendo a instauração de uma *inteligibilidade disciplinar*, que ameaça fragmentar o corpo das ciências. A «vertiginosa proliferação de classificações das ciências» ([3]) responde, em larga medida, à procura de uma concepção integradora dos saberes. Como bem diz Teófilo Braga no artigo que abre a revista *O Positivismo*, trata-se de um duplo e solidário movimento: o avanço da especialização é correlativo do esforço de unificação: «São duas actividades correlativas, e dependentes entre si para se desenvolverem; sem uma generalização sucessiva nenhuma especialização é fecunda.» ([4])

A lógica disciplinar apela à necessidade de um plano metadisciplinar, que estabeleça a continuidade e a ligação entre conhecimentos parcelares. O problema da unidade e da síntese foi um dos que mais fortemente mobilizaram as consciências pensantes no século XIX. Ora, qual a natureza dessa síntese? Uma síntese em que a verdade se dá na sua forma absoluta, combinando a infinidade de diferenças numa unidade efectivamente realizada, à maneira de Hegel, ou uma síntese transcendental, de inspiração kantiana, exprimindo o horizonte ideal para que tendem os saberes particulares e forçosamente limitados? Ou ainda uma síntese de um novo tipo, mantendo-se nos limites estritos da racionalidade científica?

A pergunta pela natureza da síntese procurada desemboca, assim, na questão do *lugar da filosofia no sistema geral de inteligibilidade*. Tem cabimento uma filosofia enquanto tal, autónoma nos seus interesses e procedimentos, ou há uma única

([1]) *Ibidem*, pp. 9-10.

([2]) Referindo-se à classificação das ciências proposta por Ampère, no seu *Essai* de 1834, escreve Olga Pombo: «O século XIX revê-se integralmente nesta representação tayloriana da comunidade científica. O princípio da divisão do trabalho chega também aos laboratórios, às academias e às escolas. A única regra *natural* nessa divisão só pode ser aquela que emerge do próprio objecto do saber. A multiplicação dos objectos arrasta a multiplicação das classes dos investigadores.» (Olga Pombo, *Unidade da Ciência e Configuração Disciplinar dos Saberes. Contribuição para uma filosofia do ensino*, tese de doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências, 1997, p. 412.)

([3]) A expressão é de Olga Pombo, que refere uma quantidade assinalável de tais classificações (*ibidem*, pp. 470-487).

([4]) Teófilo Braga, «Disciplina mental», *O Positivismo*, in 1.º volume, p. 11.

«disciplina mental», reservando para a filosofia a tarefa de estabelecer a coerência interna aos saberes? Deve a filosofia assumir os traços da ciência austera que fornece a matéria das suas elaborações ou reivindicar uma autonomia ameaçada?

Como sempre acontece, as respostas à pergunta pelo lugar e função da filosofia são múltiplas e díspares; no entanto, se bem que sujeita a contestações e matizes, a resposta positivista é aquela que melhor se ajusta aos novos padrões de cientificidade. A lei dos três estados — teológico, metafísico, positivo — apresenta a vantagem de erigir a ciência positiva em modelo de racionalidade, relegando a teologia e a metafísica para estádios atrasados da civilização e da inteligência: pensar teológica ou metafisicamente representa uma paragem no tempo, a incapacidade de evoluir na direcção correcta. A ciência surge, portanto, no sistema filosófico positivista, como o *telos* para que tende a inteligência na sua marcha progressiva, legitimando a boa consciência do cientista não só no que respeita à racionalidade mas também do ponto de vista histórico-social, na medida em que se reconhece à ciência um papel emancipador da humanidade em face da superstição e das formas obsoletas de poder. O positivismo é uma filosofia da ciência e também um ideário do progresso e das luzes.

Aqueles que, entre nós, mais entusiasticamente abraçaram o positivismo, como Teófilo Braga e Júlio de Matos, assumiram-no como um programa de regeneração de um meio cultural ainda largamente dominado pela teologia e pela especulação filosófica. Desse ponto de vista, a constituição e desenvolvimento das ciências positivas modernas exige uma demarcação clara relativamente à filosofia tradicional, assente em construções fantasiosas revestidas de um aparato lógico enganador: «As ciências foram consideradas estranhas à Filosofia, e incapazes de se submeterem à especulação teórica. Só se considerou do domínio filosófico, não os fenómenos da racionalidade humana, mas um princípio pensante, sensível e voluntário, admitido na forma de entidade abstracta, de essência ou ser. A esta limitadíssima especulação, estéril de mais a mais pela natureza das afirmações inverificáveis, se chamou Filosofia; neste campo a imaginação submetida a uma coerência lógica aparente, criou complicados sistemas, tão vastos como as velhas Epopeias desenvolvidas sobre a tradição dos mitos primitivos da Índia.» (1) Daí a estratégia de afrontamento contra a tradição filosófica, como requisito do progresso do saber: «Durante este longo trabalho de correcção lógica do cérebro, a constituição das diferentes ciências fez-se pela necessidade crescente das civilizações, e fez-se sob a condição da revolta contra os sistemas filosóficos.» (2)

(1) *Ibidem*, p. 2.
(2) *Ibidem*, pp. 1-2.

As questões estritamente filosóficas são relegadas para o âmbito da especulação inútil, carecendo de legitimidade teórica. A atitude de Costa Simões a propósito das múltiplas questões que a temática da vida pode colocar e para as quais não há resposta objectiva é típica do *habitus* vigente entre os seus pares: «Tudo são questões indetermináveis para o naturalista, *por inacessíveis a uma demonstração de facto*. E tenho por mal aproveitado o tempo que se gasta em questões de abstracção, sempre estéreis, quando encaminhadas à solução de tais problemas, que de sua natureza são insolúveis. O facto em fisiologia é quase tudo; e todos os trabalhos, aliás filhos de grandes engenhos, tendentes a desviá-la deste caminho, não são aqueles de que as ciências médicas hão-de tirar mais proveito.» (1)

Sob este aspecto, a consulta das *teses de doutoramento em filosofia* é extremamente elucidativa da ausência de especificidade da filosofia, reduzida a um trabalho de sistematização de diferentes disciplinas científicas, cabendo-lhe um papel de coordenação de saberes e elucidação de pontos mais problemáticos. As «Teses de Filosofia Natural» defendidas em Julho de 1886 por Aarão Ferreira de Lacerda, na Universidade de Coimbra, ilustram admiravelmente o significado da filosofia natural praticada nessa Universidade. Numa progressão do mais simples e elementar até ao mais complexo, alinham-se 24 teses, distribuídas em número igual pela Química, Física, Botânica e Zoologia, desembocando na Mineralogia, Geologia e Antropologia. Parte-se de uma tomada de posição sobre o átomo — «A teoria da atomicidade é útil, mas dispensável» — para concluir com uma afirmação etnográfica: «As origens étnicas dos primeiros povos da Península devem procurar-se nas raças norte-africanas.» (2) O procedimento de Lacerda corresponde a um padrão. Ainda quando se apresentam num registo mais problemático, as dissertações universitárias abarcam o campo dos vários saberes, visando uma articulação sistemática, cujo horizonte é o da filosofia natural (3). É o caso de Júlio Augusto Henriques, na sua dissertação inaugural (Coimbra, 1865), claramente focada num problema «*As espécies são mudáveis?*», que faz o percurso habitual, da Química e da Análise passa à Física, Botânica, Zoologia, Mineralogia, Geologia e Mineralogia, culminando na Agricultura, Zootécnica e Economia Rural: «Na agricultura defendemos o comércio livre de quaisquer barreiras (*In agricultura commercium omnino liberum propugnamus*).» (4) A dissertação inaugural de António dos Santos Viegas

(1) António Augusto da Costa Simões, *Elementos de Fisiologia Humana*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1861, p. 7.

(2) Coimbra, Imprensa da Universidade, 1886.

(3) «Não há quadro de conhecimentos humanos, que ofereça mais ampla esfera e mais largo horizonte do que a Philosophia natural.» (J. A. Simões de Carvalho, *Memoria Histórica da Faculdade de Filosofia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1872, p. 34.)

(4) Coimbra, Imprensa da Universidade, 1865.

Júnior (Coimbra, 1859) merece referência especial porque deixa muito claro o âmbito da filosofia e a sua missão histórico-social. O seu argumento desdobra-se em três questões: «1.º — Quais são as relações da química com as outras ciências?; 2.º — Que benefícios presta ela à civilização e à humanidade?; 3.º — Em relação ao nosso país, que temos a esperar da química industrial?» (1) O desenvolvimento da tese é feito seguindo a via progressiva que vai da Química Inorgânica à Agricultura, Tecnologia e Veterinária, passando pela Química Orgânica e Análise, pela Botânica e pela Mineralogia, Geologia e Arte de Exploração Mineral.

Surpreendente para um leitor do início do século XXI, o modo típico de elaboração das teses de filosofia ajusta-se perfeitamente aos cânones vigentes no curso de Filosofia criado pela Reforma pombalina de 1772, que confere ao ensino da filosofia um carácter experimental (2). A organização curricular é elucidativa do tipo de competências que se intenta promover: «Para as lições do novo curso filosófico foram criadas quatro cadeiras. A primeira de filosofia racional e moral, a segunda de historia natural, a terceira de física experimental e a Quarta de química teórica e prática.» (3) Por carta régia de 24-01-1791, a cadeira de Filosofia Racional e Moral é substituída pela de Botânica e Agricultura. As alterações curriculares mais significativas no decurso do século XIX foram introduzidas pela reforma de 1836 — alargamento do curso a cinco anos, o que permite maior diversidade disciplinar, a criação de cursos especiais de Agricultura, Economia Rural e Tecnologia, ao mesmo tempo que se torna obrigatória a frequência de quatro cadeiras de Matemática e uma de Medicina — e pela de 1868, que substitui as cadeiras de Agronomia, Zootecnia e Economia Rural pela de *Paleontologia*, cujo florescimento é um dos fenómenos assinaláveis da década de 60. A atmosfera intelectual da Faculdade de Filosofia está visivelmente impregnada do positivismo com que se pretende regenerar o corpo das ciências (4).

O tom geral da ciência portuguesa no século XIX é positivista, mas há vozes discordantes, entre as quais sobressai a de Antero de Quental nas *Tendências*. Re-

(1) Coimbra, Imprensa da Universidade, 1859.

(2) «O ensino da Philosophia experimental era uma das mais urgentes necessidades da nossa instrução pública, e a Reforma da Universidade em 1772 criou este ensino.» (J. A. Simões de Carvalho, *op. cit.*, p. 33.)

(3) J. A. Simões de Carvalho, *op. cit.*, p. 43.

(4)«A atmosfera intelectual, que hoje se respira nas faculdades de ciências, não é a mesma que se respirava nos séculos passados. O carácter especulativo e eminentemente teórico das antigas escolas vai revestindo as formas práticas e úteis da civilização moderna. O destino das ciências, a missão do ensino e a direcção dos estudos são hoje modelados pelos interesses materiais e económicos das nações. Fugir desta lei providencial é retrogradar, é aberrar do grande fim para que tende a instrução pública, e da fórmula que traduz a regeneração científica do século XIX.» (J. A. Simões de Carvalho, *op. cit.*, p. 57.)

conhecendo a validade de uma ciência analítica e indutiva, ao gosto do século, Antero marca veementemente os limites intrínsecos da ciência e a necessidade de visar mais longe, não subsumindo a filosofia na inteligibilidade científica: «Esta concepção do universo, resultado da elaboração científica de quatro séculos, aparece-nos como alguma coisa de simples e grandiosa e, ao mesmo tempo, tenebrosa e desolada. É imensa e todavia falta-nos o ar. É que esta concepção não é um produto harmónico de todas as faculdades do espírito humano, mas somente o produto especial de certas. O que lhe falta é o que falta à inteligência científica. A inteligência científica, sendo positiva, tem de se colocar, e sem nunca sair dele, no terreno dos factos; sendo precisa, tem de ir procurar debaixo dos fenómenos complexos e cambiantes aqueles elementos irredutíveis e constantes, os únicos susceptíveis de avaliação rigorosa; sendo realista tem de aceitar esses elementos tais como se lhe apresentam, sem indagar se nessa ideia imediata que deles forma não haverá porventura alguma grande ilusão, se ela não envolve algum fundo problema ontológico, que lhe escapa. Desta atitude em face da realidade resulta um ponto de vista limitado, o que quer dizer incompleto.» (1) Na perspectiva anteriana, a questão não se coloca em termos de validar ou não a ciência positiva e rigorosa, mas de procurar uma síntese mais ampla e aberta. A ciência é um ponto de partida, não uma síntese da actividade livre e criadora do espírito: «É pois um erro, uma ilusão monstruosa esta concepção mecânica do universo, que resulta da grande síntese científica dos últimos quarenta anos? De modo algum. É uma verdade fundamental, mas circunscrita, positiva dentro dos seus limites, mas incompleta na medida da estreiteza desses limites.» (2)

2. Esforço de actualização

Ao longo de todo o século XIX, não há propriamente uma ciência portuguesa, no sentido de uma produção científica original e autónoma por parte dos cientistas lusos, justificando-se plenamente o desabafo de Basílio Teles: «Ou seja pela força absorvente da política consumindo em pura perda gerações de espíritos prometedores, ou seja por incapacidade orgânica ou histórica, definitiva ou temporária, de exercer as faculdades abstractas atacando os problemas da ciência, Portugal não tem, como a Inglaterra na psicologia e na lógica, a Alemanha na filologia e na metafísica, a Itália na psiquiatria, um departamento mental seu, como

(1) Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *Obras Completas de Antero de Quental. III. Filosofia*, Lisboa, Ed. Comunicação, 1991, p. 145.
(2) *Ibidem*, p. 147.

uma propriedade intelectual, legitimada por uma série ininterrupta de trabalhos fundamentais.» [1]

Portugal ocupa um lugar periférico na produção científica. As descobertas empreendidas por cientistas nacionais são raras e enfrentam múltiplas resistências. Foi o que aconteceu em 1812, aquando da divulgação do trabalho de Bernardino António Gomes (1768-1823), em que este isola o cinchonino, o primeiro alcalóide da quina a ser isolado [2]. Importa, no entanto, referir que a descoberta realizada pelo médico lisboeta não é um caso fortuito, já que ela decorre de um projecto de investigação apadrinhado pela Academia das Ciências de Lisboa, sob a tutela da Secretaria de Estado dos Negócios da Guerra e da Marinha, e que se desenrolou no Laboratório Químico da Casa da Moeda (Lisboa). Se, com efeito, o contributo original dos nossos cientistas para o desenvolvimento científico é muito modesto [3], isso não invalida o esforço de actualização e o impulso reformador das instituições universitárias de modo a ajustá-las aos novos condicionalismos do saber, designadamente no plano laboratorial e curricular [4]. Esse esforço de actualização, estimulado pela abertura dos grandes centros europeus ao intercâmbio, fazendo

[1] Basílio Teles, «Introdução», in *Revista de Ciências Naturais e Sociais*, 1 (1889), p. 2.

[2] J. Simões de Carvalho refere, enfatizando-a, a descoberta de Bernardino Gomes: «O dr. Gomes prestou serviços relevantes à ciência como médico, como naturalista e como químico. Deixou uma obra sobre moléstias de pele e outra sobre febres, que mereceram os maiores elogios de todos os que cultivam a medicina. Fez interessantes observações sobre a *Flora brasileira*, que imprimiu em Lisboa em 1812, tendo já anteriormente publicado o seu *Ensaio sobre o cinchonino*, que prontamente foi traduzido em inglês. Os ensaios e análises químicas sobre as cascas da quina, granjearam para o dr. Gomes uma reputação europeia, e a que a história da ciência fez inteira justiça. Se não descobriu o quinino, previu bem a sua existência, preparou e facilitou a sua descoberta. Na história dos alcalóides da quina o nome deste sábio português ocupa lugar distinto, e nestas investigações difíceis precedeu os mais célebres químicos franceses.» (Joaquim A. Simões de Carvalho, *Memoria Histórica da Faculdade de Philosophia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, p. 20.)

[3] São de assinalar os estudos desenvolvidos no âmbito da geografia, botânica e geologia, em ligação com a política de exploração do continente africano, mas trata-se em geral de esforços isolados e de alcance limitado. A este respeito, veja-se a bibliografia de José de Anchieta, Agostinho Sisenando Marques e Ernesto de Vasconcelos, entre outros.

[4] Numa apreciação genérica, parece-me inteiramente válido o panorama descrito por A. L. Pereira e J. R. Pita: «Desde logo impõe-se dizer que, neste período histórico, Portugal não foi um centro emissor de obras científicas inovadoras ou de grande fôlego. Em larga medida, limitou-se a ser um centro receptor de modelos e métodos científicos produzidos nos países melhor equipados e seguramente melhor lançados na concorrência internacional, tanto a nível linguístico como económico-político. No entanto, é justo reconhecer que a comunidade científica portuguesa, globalmente considerada, se manteve atenta às grandes inovações que vieram a público, sobretudo na segunda metade do século.» (Ana Leonor Pereira e João Rui Pita, «Ciências», in José Mattoso, *História de Portugal*, 5.º vol., *O Liberalismo (1807-1890)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, p. 653.)

emergir a produção científica como uma tarefa europeia, reflecte-se nas diferentes áreas do saber, e de uma maneira porventura mais marcada nas Ciências Médicas, que sofreram um impulso extraordinário, por efeito de novas descobertas, do surgimento de novas especialidades (1) e das possibilidades técnicas abertas pela Química em crescimento acelerado. Da articulação sistemática entre Medicina e Química resulta a autonomização de uma nova disciplina científica — a Farmácia — cujo processo de desenvolvimento é exemplar pela solidariedade que evidencia entre o plano universitário e o socioprofissional e legislativo. Assim, em 1835, é fundada a Sociedade Farmacêutica Lusitana, que vai ter uma intensa actividade laboratorial, ao mesmo tempo que a primeira Farmacopeia Geral Portuguesa é substituída pelo Código Farmacêutico Lusitano. No ano imediatamente seguinte, dá-se a criação das Escolas de Farmácia, que funcionam anexas à Faculdade de Medicina de Coimbra e às Escolas Médico-Cirúrgicas de Lisboa e Porto, com a duração de dois anos. Em simultâneo, surge o *Jornal da Sociedade Farmacêutica de Lisboa*, que se manteve até à actualidade, não obstante a mudança de título: *Jornal da Sociedade Farmacêutica Lusitana* (1839-1933) e *Revista Portuguesa de Farmácia*, desde 1933. No plano científico-laboratorial, o farmacêutico português que mais se distinguiu neste período foi Roberto Duarte Silva (1837-1889), que foi Membro da Sociedade Química de Paris e seu presidente no ano de 1886, a quem se deve um extenso rol de trabalhos altamente especializados (2).

A transformação mais decisiva da medicina no século XIX, a que melhor evidencia uma mudança de paradigma, reside em que ela assume uma feição nitidamente experimental, sendo porventura Claude Bernard (1813-1878) o mais típico representante da Medicina oitocentista. Em Portugal, a Faculdade de Medicina acompanha o movimento dessa transformação.

Há outras alterações no saber e na prática médicos que são igualmente representativos do espírito do tempo. Uma delas diz respeito ao modo de conceber as relações entre doença e saúde e a passagem de um estado ao outro. Como bem mostrou G. Canguilhem (3), a medicina do século XIX revela uma sensibilidade

(1) Como testemunha A. Rocha, médico e professor da Universidade de Coimbra: «Os diversos departamentos da medicina desenvolvem-se na actualidade tão rapidamente, que temos presenciado em nossa curta vida científica a emancipação de novas especialidades.» (Augusto António da Rocha, *Estudos sobre o Sistema Nervoso*, Coimbra, Livraria Central, 1882, p. 15.)

(2) A lista das suas publicações, quase todas em revistas científicas francesas, mas também no *Jornal de ciências matemáticas, físicas e naturais*, encontra-se no escrito de A. J. Ferreira da Silva, *A Obra Científica e a Vida do Químico Português Roberto Duarte Silva*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1906, pp. 50-53.

(3) G. Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Clermont-Ferrand, Édition de la Montagne, 1943.

particular à continuidade entre o normal e o patológico (1). O olhar médico dirige-se não só à doença e respectivo tratamento, mas também ao adoecer e ao estado latente e invisível da doença no ser humano que se julga saudável. Daí a relevância de um tópico que a investigação e a clínica médicas tenderão a abandonar no século XX: a *diátese*.

C. Bernard, que via na sua urticária um bom exemplo de diáteses (2), ocupa-se longamente deste modo de afecção, em especial nas suas *Lições de Patologia Experimental*, onde afirma que o estudo das diáteses exige a consideração das idiossincrasias individuais, das circunstâncias do «meio interno» orgânico — uma noção que é introduzida pelo próprio Bernard — e do modo peculiar de interagir com o meio exterior: «As predisposições patológicas devem ser consideradas como condições fisiológicas especiais que, na maioria dos casos, dependem do sistema nervoso, e a medicina realizaria um progresso imenso se fosse possível prever, no estado de saúde, as diversas predisposições mórbidas e predizer assim a aproximação do perigo.» (3)

Na extensa dissertação de concurso apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra (4), Adriano Lopes Vieira revela um bom conhecimento da literatura coeva sobre o tema (5) e, invocando a sua experiência clínica, discute a temática da diátese com um rigor notável, pondo em evidência que se trata de um processo complexo, em que o mais importante se desenrola insensível e subterraneamente, encontrando-se em estado latente no organismo, como predisposição mórbida. Diferentemente de outros autores, o médico português entende que a diátese se não reduz à simples predisposição, que ela inclui igualmente o modo peculiar de manifestação da doença e as circunstâncias que tendem privilegiadamente a desencadear essas manifestações. Por conseguinte, a diátese é modo de ser especial do organismo, que lhe dá uma fisionomia própria, mesmo que, por qualquer razão, não assuma nunca um carácter expressamente mórbido: «A noção exacta da diátese deve compreender tanto o estado do organismo desde que nele se revelam os primeiros indícios da afecção diatésica, e em que persistem as manifestações por que ela se traduz, como os períodos mais ou menos longos em que

(1) O médico François Broussais (1772-1838) foi o mentor desta concepção, no seu *Traité de physiologie appliquée à la médecine*, Paris, 1822-1823.

(2) Como refere nos seus *Cadernos de Notas*: «Há em Medicina aquilo a que se chama diáteses. Exemplo: a minha urticária.» (C. Bernard, *Cahier de notes 1850-1860*, Paris, Cercle du livre précieux, 1965, p. 166.)

(3) C. Bernard, *Leçons de pathologie expérimentale*, Paris, Baillière, 1872, pp. 31-32.

(4) A. Lopes Vieira, *Das Diáteses*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1876.

(5) Esse conhecimento está patente no desenvolvimento da tese e na bibliografia apresentada no final.

cessam todos os actos mórbidos para se renovarem mais tarde espontaneamente e sem causa conhecida. Num como noutro caso o organismo se acha intimamente afectado; num como noutro caso se dão nele condições especiais que são a causa única e permanente de todos os fenómenos diatésicos, que por isso se manifestam e reproduzem independentemente de qualquer provocação, afectando sempre o mesmo carácter fundamental.» (1)

Na medida em que ela «representa o estado geral do organismo», a diátese é um fenómeno permanente: «Latente ou manifesta, dizemos sempre que existe a diátese.» (2) Por conseguinte, o seu estudo e tratamento exige uma atenção especial à singularidade do paciente, sem com isso descurar o que há de típico na afecção mórbida. O essencial da medicina joga-se aí, na procura de um vínculo entre o lado genérico e típico da doença com a história e a idiossincrasia individual: «Esta ideia da relação entre o tipo e o indivíduo constitui toda a particularidade de cada ser, de cada estado fisiológico ou patológico. Numa palavra, reside aí a chave da idiossincrasia na qual assenta toda a medicina. Com efeito, é ela que deve fornecer-nos a chave da passagem da saúde à doença.» (3)

Os cientistas portugueses acompanharam os progressos da ciência e também os grandes debates que suscitaram grandes paixões e marcaram o século tiveram repercussão nos meios científicos nacionais. De todas elas, a questão que mais paixões suscitou foi a revolução darwiniana, pelas suas implicações científicas e extracientíficas (4), designadamente no domínio religioso, filosófico e social: a continuidade entre o mundo animal e o mundo humano abre uma ferida insanável no narcisismo que subjaz à autocompreensão que o homem tem de si mesmo na tradição judaico-cristã e também na platónico-aristotélica.

O transformismo não é uma invenção de Charles Darwin (1809-1882). O barão de Holbach (1723-1789) e Lamark, apoiando-se numa base científica bastante limitada, foram genuinamente precursores do evolucionismo posterior. Darwin beneficiou das observações paleontológicas, botânicas, zoológicas, que ele próprio fez directamente na viagem de circum-navegação com o capitão Fitzray (1831-1836), tal como beneficiou do desenvolvimento extraordinário da biologia nos anos subsequentes a 1838, com a generalização da análise celular. Em 1858, Darwin e Alfred Wallace, um cientista que desenvolve o seu trabalho autonomamente e chega a resultados perfeitamente convergentes com os darwinianos, apresentam à Linnean

(1) *Ibidem*, pp. 22-23.

(2) *Ibidem*, p. 24.

(3) C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, Paris, PUF, 1947, p. 144.

(4) Como bem diz F. Cohen: «A revolução darwiniana foi a maior revolução ao nível das ciências no século XIX.» (F. Bernard Cohen, *Revolution in Science*, Cambridge-Massachusetts-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 283.)

Society of London um escrito intitulado *On the Tendency of Species to Form Varieties and the Perpetuation of Varieties and Species by Natural Selection*. Encontram-se aí as teses nucleares do transformismo — tendência da espécie para a variedade das suas manifestações individuais, luta dos vivos pela sobrevivência, selecção natural dos mais aptos, que são aqueles que revelam maior capacidade de se adaptarem às condições do meio envolvente, transmissão hereditária das diferenças individuais, acabando por originar novas espécies. No entanto, é o impacto da *Origem das Espécies*, publicada por Darwin em 1859, que vem colocar o transformismo no centro do debate científico-filosófico europeu.

A revolução darwiniana não terá tido em Portugal o impacto que conheceu noutros países, mas, ainda assim, ela é tratada em termos que são elucidativos da inteligibilidade científica em gestação. Dispondo embora de uma volumosa e bem documentada tese de doutoramento sobre *Darwin em Portugal* ([1]), a verdade é que ainda não está feito o inventário exaustivo do *corpus* textual em que as doutrinas evolucionistas são examinadas. Sem menosprezar desenvolvimentos ulteriores, julguei oportuno centrar a atenção em escritos marcadamente científicos que atestam a perplexidade dos autores e o modo como progressivamente são assimiladas as teses fundamentais do darwinismo.

A primeira discussão da hipótese transformista é porventura aquela a que procede Costa Simões nos seus *Elementos de Fisiologia Humana* (1861). O contexto é o da ligação entre indivíduo e espécie, sendo notória a inspiração de G. Saint-Hilaire, cuja *Hist. Nat. Gen.* (1859) é repetidamente citada: «Vê-se pois que a vida da espécie vai passando sucessivamente de indivíduo para indivíduo, com uma duração indeterminada, vida infinita — perpétuité indéfinie d'une existence dont chaque vie individuelle est comme un point dans l'espace, comme un instant dans la durée.» ([2])

A destruição do ser vivo individual joga com a continuidade da espécie «que se conserva sempre a mesma, com o mesmo tipo» (*ibidem*). Ora, esta perspectiva que o insigne médico coimbrão adopta é questionada pela hipótese transformista. Colocando-se à margem do debate ideológico-religioso ([3]), o autor aponta a insuficiência de dados positivamente comprovados em abono do transformismo: «Contra a perpetuidade da vida das espécies, falam os geólogos com exemplos de fósseis pertencentes a espécies já perdidas; mas, além de serem raras estas excepções, podem

([1]) Ana Leonor Pereira, *Darwin em Portugal (1865-1914). Filosofia. História. Engenharia Social.* Tese de Doutoramento. Coimbra, Faculdade de Letras, 1997.

([2]) Costa Simões, *Elementos de Fisiologia Humana*, p. 16. A citação em francês é de G. Saint-Hilaire.

([3]) «O que há de fé, sobre este assunto, deixará de ser aqui invocado, por não ser este o lugar mais apropriado para se lhe reconhecer todo o seu valor.» (*Ibidem*, p. 18.)

elas atribuir-se a esses grandes cataclismos, que transformaram as condições exteriores da vida dessas espécies, em outras condições muito diferentes, e incompatíveis com essa mesma vida; à semelhança da morte fortuita ocasionada num indivíduo, por ocorrências nas condições externas da sua existência.» (1)

O que se me afigura sobremaneira interessante é que a insuficiente prova empírica não retira pertinência à hipótese transformista. No seguimento imediato da citação anterior, prossegue C. Simões: «Estas ponderações estão longe de produzir a convicção de que, só por extraordinários acidentes, a vida da espécie se possa extinguir. Mas também, por outro lado, nada há que se oponha à ideia de que a espécie, com o correr dos séculos, se vá sucessivamente aperfeiçoando; que tenha um período estacionário; e que depois vá sucessivamente declinando, até à sua extinção total; imitando deste modo o andamento ordinário da vida individual, desde o começo até ao fim do seu limitado curso.

«Nada de positivo se pode assegurar a tal respeito; mas não pode admitir-se a última conjectura, sem ao mesmo tempo se conceder que os períodos, para cada uma daquelas fases da vida das espécies, excedam os centenares de séculos, de que possuímos noções históricas; porque, neste longo período, as espécies (em geral) têm-se conservado com o mesmo tipo, sem alteração nenhuma, sem terem envelhecido — *hoje tão novas como eram há três mil anos*, dizia Buffon.

«Se pois a observação diária nos dá a certeza de que é *finita* a vida do indivíduo; e se, não só a própria observação, mas as noções históricas que a ciência possui, dão probabilidades de que seja *infinita* a vida da espécie; não podemos contudo converter esta probabilidade em certeza; porque o facto, a que ela se refere, exigiria uma observação de centenares de milhares de séculos.» (2)

Na perspectiva do autor, resta aguardar pelos progressos da ciência, já que o problema em aberto não é passível de elucidação no plano meramente teórico: perpetuidade ou destruição das espécies são ambas racionalmente admissíveis (3).

Nos meios filosófico-científicos de Coimbra, Júlio Augusto Henriques revela uma sensibilidade especial à problemática da transformação das espécies. É esse o *argumento* da sua tese inaugural (1865) que, no entanto, passa ao lado da questão. Onde o futuro Director do Jardim Botânico de Coimbra tematiza a questão, adoptando uma posição claramente favorável às doutrinas de Lamark e Darwin, é na sua dissertação para concurso (1866). Válidas no plano da biologia e da paleontologia,

(1) *Ibidem*, p. 16.
(2) *Ibidem*, pp. 16-17.
(3) «Invocando só o *facto* para a solução destes problemas, já se vê que não os julgo solúveis por meio do raciocínio.» (*Ibidem*, p. 17.)

Henriques confia que as doutrinas evolucionistas se revelarão também fecundas na elucidação da génese do ser humano: «Dizer isto é mostrar evidentemente que não acha [Quatrefages] fora de razão a origem que dão ao homem os que partilham as ideias de Lamark e Darwin.

«Futuras descobertas virão talvez mostrar que a teoria da transformação, que tão conforme é ao plano geral de organização dos seres vivos e aos factos paleontológicos, é aplicável à origem humana — contra o que hoje é tão fortemente defendido pelas crenças religiosas e por grande parte dos homens de ciência.» ([1])

F. A. Pereira da Costa, historiador com uma obra internacionalmente reconhecida, faz-se eco das resistências enfrentadas pela difusão das ideias evolucionistas, adoptando uma posição de grande prudência: «É por tanto um facto reconhecido pela observação, que as unidades virtuais que os naturalistas chamam espécies orgânicas, não são todas coevas da criação do mundo, nem foram todas chamadas à existência simultaneamente ou em um prazo curto: o seu aparecimento tem sido sucessivo, a sua duração mais ou menos limitada, e por conseguinte o seu desaparecimento também sucessivo, de modo que a introdução de novas espécies tem coincidido com a extinção de outras mais antigas, e é assim que as faunas e floras se têm apresentado diferentes, não só da sucessão dos grandes períodos, mas mesmo na sucessão das épocas de cada período.

«Por dois modos, ambos sujeitos a graves objecções, se tem pretendido explicar este facto; sem escolher nenhum deles, diremos que parece mais conforme à razão admitir, que as mudanças no mundo orgânico sejam realizadas pela geração em resultado de leis gerais em harmonia com as que regem o mundo inorgânico, dadas à matéria no próprio acto da criação, do que o efeito da intervenção directa e imediata do Autor do Universo muitas vezes repetida nesta obra de destruição e renovação contínuas.» ([2])

Apesar das reservas, sem uma adesão expressa às teses evolucionistas, há no texto de Pereira da Costa indicações que apontam claramente nesse sentido: a sucessão das espécies é um facto inquestionável; tal sucessão obedece a uma lei interna, que é a do progresso ou passagem do inferior ao superior: «Com dados tão incompletos como são os de que os geólogos podem servir-se para ajuizar da ordem em que os organismos se têm sucedido, e do modo porque se tem operado o desaparecimento de uns e o aparecimento de outros, não é possível chegar a reconhecer-se qual tem sido a marcha da natureza nesta ordem de fenómenos: parece contudo ver-se, ainda que vagamente, uma certa lei de progresso, com

([1]) J. A. Henriques, *Antiguidade do Homem*, p. 26.

([2]) F. Pereira da Costa, *Noções sobre o Estado Pré-Histórico da Terra e do Homem*, Lisboa, 1868, p. 5.

oscilações é verdade, porque há factos que parecem atestar retrogradações parciais na compilação dos organismos em tempo e espaço.

«É talvez por esta lei de progresso que os mamíferos, que ocupam o grau mais elevado na escala da animalidade apareceram tarde na terra, e que o homem, pertencente a esta classe pela sua organização, mas eminentemente distinto de todos os animais pelo desenvolvimento, que a sua inteligência tem adquirido pela cultura, é mais novo sobre a terra do que as outras espécies da mesma classe.» (1)

No n.º 3 da revista *O Positivismo* (1879), Júlio de Matos assume frontalmente a validade da explicação evolucionista, que considera inteiramente fundada no plano empírico e no plano teórico, aproveitando para uma denúncia vigorosa das resistências que enfrenta da parte de muitos cientistas: «Quem conhecer o longo trabalho experimental que precedeu a elaboração intelectual de onde proveio essa generalização denominada em biologia *evolução da vida*, não deixará de sentir-se dominado perante o enorme capital dos factos, em que assenta, e a luminosa convergência das provas, nem evitará tão-pouco a surpresa, que deve causar-lhe a obstinada resistência, que esta ideia tem encontrado da parte dos representantes mais conspícuos da zoologia.» (2)

No ano seguinte (1880), J. de Matos publica uma *História Natural Ilustrada*, em 6 volumes, que teve grande adesão por parte do público leitor. Nesta obra notável de divulgação científica, o psiquiatra adverte que, tratando-se de uma obra eminentemente descritiva, se não ocupará de questões ainda envoltas em controvérsia, como a teoria evolucionista. O âmbito descritivo da obra não inibe, porém, o autor de tomar posição expressa a favor das *aquisições definitivas* dos evolucionistas e que são nada menos do que as ideias centrais do evolucionismo: luta pela sobrevivência, selecção natural, adaptação e hereditariedade dos caracteres adquiridos (3).

(1) *Ibidem*, p. 27.

(2) Júlio de Matos, «O princípio de evolução e a lei de Baer», in *O Positivismo* 3 (1979), p. 205.

(3) «Os trabalhos que nos serviram de modelo à concepção desta obra de carácter essencialmente descritivo, são sobretudo os dos vulgarizadores que nomeamos. Como eles, prescindimos de expor e discutir algumas hipóteses actualmente controvertidas nos domínios da filosofia natural. As concepções teóricas e puramente abstractas trazidas à Zoologia e à Botânica por Darwin, seguidas e divulgadas por Wallace e Haeckel, brilhantes sem dúvida, destinadas talvez, como pensam muitos, a conquistar definitivamente o campo inteiro das ciências naturais, pertencem contudo ainda hoje aos domínios da hipótese e da discussão. Não podemos tratá-las aqui; outra, muito diferente do que é, teria de tornar-se a índole desta obra se quiséssemos tentá-lo. Somente, como *dos novos trabalhos da escola transformista restam princípios e teses que são desde já aquisições indiscutíveis da ciência* [itálico meu], faremos deles a exposição que lhes é devida como a doutrinas positivas e demonstradas. Estão neste caso os princípios da *luta pela vida* e da *selecção natural*, justamente considerados os mais seguros e os mais fecundos da história natural moderna.» (J. de Matos, *História Natural Ilustrada*, vol. 1, Porto, 1880, pp. 6-7.)

Reconhecendo a essas ideias o estatuto de princípios inquestionavelmente positivos, J. de Matos utiliza-os para elucidar a questão da origem do homem, iniciando a sua exposição nestes termos veementes: «Admita-se ou deixe de admitir-se a doutrina dos transformistas, o que é certo é que os princípios por eles invocados e postos em relevo, são perfeitamente positivos, por isso os exporemos.» ([1])

No mesmo ano da *História Natural* de J. de Matos, vem a público uma obra que teve um impacto significativo e que leva a efeito a discussão mais profunda e sistemática do evolucionismo no âmbito da comunidade científica nacional: *Elementos de Antropologia*, de Oliveira Martins. Tal como J. de Matos, Oliveira Martins escreve uma história natural, não dos animais em geral, mas do homem como ser que se constitui a partir de formas vivas que o precederam, excluindo o milagre da criação, que é absurdo no plano estritamente científico em que se coloca o autor: «Se as manifestações dinâmicas são sucessivas, força é que as formas animais exprimam uma descendência. A menos de considerar milagrosa — isto é, absurda — a origem do homem, mister é pois ir buscá-la às formas animais precedentes.» ([2])

Com uma lucidez absolutamente notável, o autor da *História de Portugal* não cede a dualidades fáceis e empobrecedoras. Ciência e religião são radicalmente heterogéneas, mas daí não se infere que a racionalidade científica implique a negação da religiosidade. O mito cristão da criação faz sentido, desde que reconduzido ao seu campo: «Tal [a narrativa da criação de Adão no Paraíso] é o mito de que a antropologia tem de dar a tradução; tal é a doutrina que ela tem a refutar, desde que o farisaísmo religioso pretende atribuir foros de verdade positiva ao que, por natureza própria de origem só a tem poética.» ([3]) Mito, religião, poesia e metafísica respondem a interesses fundamentais do homem, que extravasam a racionalidade intelectiva: «Mas como o espírito humano, além de racional, *sente* com a imaginação e a piedade, nem por isso se extinguiram as fontes da metafísica, da poesia, da religião — coisas num sentido idênticas, e decerto inseparáveis.» ([4])

A explicação transformista para a origem do homem é um facto indiscutível, atestado por diversas ciências. ([5]) Reconhecido o carácter positivo da evolução, os problemas não se esgotam e surge a interrogação acerca do seu significado e do

([1]) J. de Matos, *História Natural Ilustrada*, vol. 1, p. 263.

([2]) J. P. de Oliveira Martins, *Elementos de Antropologia*, p. 85.

([3]) *Ibidem*, p. 25.

([4]) *Ibidem*, p. 35.

([5]) «Várias ciências concorrem, com os seus subsídios, para nos demonstrar com provas o facto, já hoje incontestável, da nossa descendência dos tipos antropóides: são a embriologia e a anatomia geral, a osteologia e a craniometria.» (*Ibidem*, p. 98.)

sistema de inteligibilidade natural mais pertinente para a elucidar. De algum modo, o evolucionismo é válido no plano dos factos, mas não é filosoficamente satisfatório, apelando a uma síntese mais ampla. (1)

A adesão à concepção transformista segundo uma linha progressiva de sucessão de tipos ou espécies é expressamente assumida: «Que o progresso se manifesta na sucessão infinita dos tempos e na transformação indefinida dos tipos, que é genealógico, histórico, evolutivo, e não abstracto — é já impossível negá-lo.» (2) As reservas do autor, que o levam a uma reinterpretação da dinâmica interna à evolução, dizem respeito ao significado e relevância da adaptação. A tónica darwiniana posta na adaptação lança na obscuridade a imanência e a autonomia das formas vivas. A adaptação remete as transformações para uma causalidade extrínseca, que contraria o sentido intrínseco e imanente da vida como princípio de operação, dotado de uma causalidade imanente (3). A insuficiência necessária do evolucionismo como explicação geral da natureza decorre do seu carácter positivo, pelo que a síntese procurada extravasa o campo limitado da ciência, sendo tarefa da filosofia: «Seria inconsequente supor que deste modo [por via da evolução compreendida em termos de adaptação do vivo às condições do meio ambiente] fica dada a razão do progresso em si, porque este progresso excede a capacidade da ciência e pertence ao domínio próprio da filosofia.» (4)

Antero de Quental, nas *Tendências*, responde a esse intento de elaborar uma *síntese filosófica* que, diferentemente dos sistemas dogmáticos e *a priori*, exprima a

(1) «As reservas com que acompanhámos a teoria da transformação dos organismos por virtude da adaptação ao meio ambiente, não destroem a opinião — uma das eminentes conquistas da ciência contemporânea — de que a natureza procede evolutivamente na criação dos seres vivos. Por que motivo e de que modo se deu a evolução, eis aí problemas em que há divergências profundas, sem serem de ordem a pôr em perigo a teoria evolutiva.» (*Ibidem*, p. 66.)

(2) *Ibidem*, p. 41.

(3) «A teoria da evolução acudiu a explicar porque é que a transformação das formas acusa, no seu conjunto, um progresso. A influência das causas exteriores determina uma adaptação cada vez maior do animal ao meio em que existe, disseram os zoólogos, e essa adaptação é o que se nos afigura um progresso. Impugnadas as teorias darwinianas no próprio terreno da zoologia, é fora de dúvida que a adaptação não basta, nem sequer serve, para dar a razão do primeiro aparecimento do animal. Tal princípio não pode pois constituir a base de uma teoria da evolução, pois, se com ele se poderia explicar o facto do progresso visível na sucessão particular das formas animais, não se pode porém explicar a razão de ser da passagem das formas inorgânicas para as orgânicas, da dos vegetais para os animais, nem por fim a sucessão das manifestações, de *força*, desde a gravitação até a razão.

«É pois indispensável apelar para *uma explicação mais íntima, menos exterior* [it. meu], mais geral do que a adaptação — palavra com que exprimimos, a nosso ver com fundamento, o conjunto das leis darwinianas.» (*Ibidem*, p. 42.)

(4) *Ibidem*, p. 42.

convergência das tendências características do pensamento moderno, delineando um quadro geral de inteligibilidade em que a unidade se esgota no jogo de harmonização da diversidade irredutível de perspectivas: algo como um horizonte comum, não um núcleo básico de doutrinas (1). A ideia de evolução, cujo estatuto teórico fora já objecto de discussão num escrito anterior (2), assume uma enorme relevância na medida em que ela culmina o trabalho de instauração da racionalidade moderna (3), pressupondo as demais ideias que definem o substrato fundamental da modernidade (4).

Ora, precisamente, *a ideia de evolução representa o contributo específico do século* XIX *para o progresso do saber*: «Aí por 1830, que maravilhoso espectáculo! Um novo período, com efeito, se abria na história das ciências, e abria-o justamente a grande ideia filosófico-científica do século, a ideia de *evolução*. Ela irrompia, quase ao mesmo tempo, no chão de todas as ciências...» (5) O que é espantoso, na perspectiva de Antero, é o poder explicativo da evolução, o seu âmbito geral, conferindo-lhe um carácter aglutinador dos saberes. O modo como o transformismo de Lamark e Darwin é referido (6) atesta isso mesmo: o darwinismo não detém o exclusivo da ideia de evolução, que é uma componente essencial da nova «filosofia científica da natureza» (7). Mais ainda, o evolucionismo típico da ciência oitocentista oblitera a significação fundamental da evolução concebida como algo de efectivo e verdadeiro, não um simples esquema formal e abstracto segundo o «espírito da ciência»: «A evolução, neste ponto de vista, é propriamente um estado progressivo de complicação e nada

(1) Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *Obras Completas*, III, pp. 169-170.

(2) «A doutrina monista da evolução tem pois, em despeito das suas pretensões de positividade, um carácter especulativo e é propriamente *um sistema*, uma construção filosófica, em que o *a priori* representa um papel preeminente: numa palavra, apesar dos elementos científicos que contém, não é uma doutrina científica, mas uma hipótese filosófica.» (Antero de Quental, «A filosofia da natureza dos naturalistas», in *Obras Completas*, III, p. 104.)

(3) «Schelling e Hegel fundaram definitivamente a doutrina da evolução, e fundaram-na na mais alta região das ideias, donde ela domina todo o pensamento do nosso século.» (*Tendências*, *op. cit.*, p. 128.)

(4) «Essas noções capitais são as de *força*, de *lei*, de *imanência* ou *espontaneidade* e de *desenvolvimento*» (*Tendências*, *op. cit.*, p. 121). Desenvolvimento é uma designação mais genérica e indefinida da evolução.

(5) *Ibidem*, p. 133.

(6) «Os grandes precursores de Darwin, Lamark e Geoffroy Saint-Hilaire tinham já aparecido; e se o *transformismo* se não precisara ainda no rigor das suas leis mecânicas, a teoria estava já todavia esboçada.» (*Ibidem*, p. 133.)

(7) «Uma filosofia científica da natureza tinha pois de ser uma filosofia evolucionista, e é esta com efeito a terceira feição característica da grande generalização científica dos nossos dias.» (*Ibidem*, p. 144.)

mais. É, por conseguinte, só formal. No fundo, a evolução científica da natureza, é uma aparência e nada contém em si de substancial.» (1)

Pela relevância dos seus autores na vida do país, refira-se ainda o entusiasmo com que Bernardino Machado evoca Darwin, num discurso em que o homenageado era o marquês de Pombal — «Para sempre seja bendita a tua memória, adorável sábio» (2) — e o reconhecimento por Teófilo Braga da fecundidade do darwinismo aplicado ao campo sociológico (3).

À sua escala e com algum atraso, Portugal acompanha os progressos das ciências na Europa do século XIX, tirando proveito da *cooperação científica internacional* que se desenvolve autonomamente entre instituições científicas, dispensando a intervenção directa das instâncias políticas. É um aspecto significativo do novo espírito científico, que, segundo Comte, funda a esperança de uma confederação europeia, assente na conjugação de esforços dos cientistas, que representam «a única força europeia», capaz de superar os interesses limitados dos diferentes povos: «É notável que só os sábios formam de verdade uma coligação, compacta, coesa e activa, cujos membros se entendem e se correspondem, fácil e continuamente, de um extremo ao outro da Europa. [...] Só a acção dos sábios nos reserva a esperança de que venha a ser produzida uma confederação europeia.» (4) J. Silva Amado acentua bem o cosmopolitismo da elaboração científica, indiferente às «rivalidades nacionais»: «A ciência é cosmopolita e os seus apóstolos irmãos; a única luta legitimada é a emulação que coopera para o progresso.» (5)

Progressivamente, assiste-se ao *estreitamento do vínculo entre a produção do saber e a sua comunicação*. A exigência de prova pública, inscrita na pretensão da ciência

(1) *Ibidem*, p. 145. A esta interpretação da evolução como «simples prolongamento da natureza», que deturpa completamente «o verdadeiro carácter da evolução» (p. 164), o filósofo açoriano contrapõe uma interpretação «substancial» da evolução: «É pois o tipo superior que explica o inferior: é para aquele que este gravita, é a sua irresistível atracção que o faz mover-se, procurando realizar a ideia mais alta que ele representa. A evolução não é apenas uma complicação crescente de forças elementares: é alargamento de ideias, isto é, de existência verdadeira.» (P. 163.)

(2) Bernardino Machado, *Discurso Comemorativo do Marquez de Pombal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1882, p. 6.

(3) «E assim como o conflito vital no domínio biológico é a causa principal da adaptação dos organismos, do prevalecimento exclusivo de dadas funções, e de aperfeiçoamento por uma transformação progressiva, também no domínio sociológico, o conflito permanente da *População* é a causa principal da *divisão do trabalho*, da especialização das aptidões, da maior soma de manifestações individuais que actuam racionalmente sobre a marcha empírica das sociedades.» (Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, Lisboa, 1884, p. 119.)

(4) A. Comte, *Reorganizar a Sociedade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1977, p. 85.

(5) J. J. da Silva Amado, *História natural da célula e formas derivadas nas plantas, nos animais e particularmente no homem*, Lisboa, Tipografia Franco-Portuguesa, 1868, p. IX.

à universalidade, é facilitada pela possibilidade de refazer e comprovar os resultados obtidos por outros cientistas. O grau de participação de um país no desenvolvimento da ciência afere-se, em larga medida, pela frequência e intensidade dos debates suscitados no seu interior, tornando efectiva uma verdadeira comunidade científica. (1) Sob este aspecto, importa reconhecer a *insipiência do debate científico em Portugal*, fenómeno tanto mais notório em face da frequente exaltação do confronto ideológico. A *síntese* empreendida por Miguel Bombarda, porventura a mais representativa do modo de inteligibilidade prevalecente na ciência portuguesa do final do século, ressente-se dessa fragilidade da comunidade científica nacional, investindo excessivamente na luta ideológica e ficando de algum modo refém de dualidades paralisantes.

3. O iluminismo materialista de Miguel Bombarda

Cientista, clínico e figura pública, M. Bombarda tem um sentido muito vivo da urgência da acção. Tal urgência decorre, em larga medida, da consciência que o autor tem de que se vive um *momento decisivo do tempo português*, representando o epígono do conflito insanável entre as forças do progresso e as da reacção, mais precisamente entre o espírito científico e o jesuitismo instalado.

No campo ideológico-político e no campo estritamente científico, Bombarda é o arauto de um tempo novo que se dá no seu próprio anúncio, não um futuro longínquo mas uma nova duração que o presente inaugura e de que a obra de Bombarda é um episódio significativo: uma profecia que se cumpre no seu enunciar-se. O próprio autor assume a sua obra como uma nova forma de apostolado, em que a Verdade se manifesta por si: «Quatro anos vão passados depois que este livro se publicou e *o apostolado de Verdade que ele representa* cada vez mais se impõe.» (2) [It. meu.] *A Consciência e o Livre Arbítrio* termina com o anúncio de uma nova

(1) Como muito certeiramente escreve T. Braga: «... porque a crítica será sempre o grande estímulo mental para os que meditam, ao passo que um silêncio sistemático ou imbecil anula todas as energias» (*Positivismo*, p. 385).

Também J. de Matos conclui a sua recensão aos *Elementos de antropologia* de O. Martins nestes termos: «O silêncio sistemático ou o elogio banal de frases feitas e conservadas nos componedores das imprensas, estabelecendo-se em torno de uma produção literária ou científica, são, a meu ver, simples sintomas de uma apatia mental naturalmente destinada a propagar-se do meio crítico ao autor. Não é para este fim desastrado que o sr. Oliveira Martins anda consumindo as vigorosas energias do seu grande talento.» (*O Positivismo*, 3.º vol., 1880, p. 93.)

(2) Miguel Bombarda, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1902, prefácio à 2.ª edição, p. IX. Esta obra será doravante referida pela sigla *CLA*.

aurora, a do socialismo emancipador e solidário: «É fazer socialismo? Será. Porque não? Se o socialismo está na evolução fatal da humanidade, se é precisamente no socialismo que sorri a aurora da renascença do homem e começa a entreabrir-se uma era de justiça e de solidariedade, uma era de condenação de todos os egoísmos!» (1) Numa visão linear da história, entendida como o triunfo gradual da luz sobre as trevas, *a intensidade do combate é sinal de que se abre um novo ciclo, de que se entrou numa fase irreversível do processo*: «Felizmente, vivemos num tempo em que já não é possível um retrocesso.» (2)

A consciência do seu tempo como ponto de viragem joga com uma *estratégia de afrontamento* e combate de um inimigo ancestral com o qual não há conciliação possível: «É assim que a humanidade que pensa e que sente se encontra hoje dividida em dois campos inconciliáveis. Os que se deixam dominar pela pura razão, os que vivem consolados no domínio da crença. Entre uns e outros são inúteis discussões.» (3)

Movida pelo combate a um inimigo facilmente reconhecível, cujas baterias estão à vista (4), a obra de Bombarda evolui no interior de dualidades e oposições — v. g. ciência-teologia, razão-crença, luz-trevas, liberdade-determinismo —, que são levadas ao extremo, àquele ponto em que não é possível uma conciliação ou uma síntese dialéctica, apelando, portanto, à anulação de um dos termos. A noção de alma ou a de liberdade, por exemplo, não são noções a relativizar e contextualizar, são pura e simplesmente noções falsas e enganadoras, sem nenhum fundamento, hipóteses infundadas e sem sentido, que importa excluir do vocabulário científico. Se bem ajuízo, trata-se de uma *posição de intransigência*, algo mais que a insuficiente dialecticidade apontada por J. Barata-Moura. (5) Reconhece-se a validade de um único ponto de vista e pretende-se impô-lo aos espíritos atávicos e anquilosantes que resistem à inovação e progresso. Como se afirma a propósito da redução dos fenómenos psíquicos aos físicos: «Ver-se-á também que hoje a questão

(1) *CLA*, pp. 362-363.

(2) Miguel Bombarda, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1900, p. 150.

(3) *CLA*, p. 8.

(4) Na expressão contundente do autor: «As baterias inimigas desmascararam-se. O que se estava fazendo em obra de sapa, hipócrita e tenaz, agora se pregoa em podre vanglória e claramente se clama o que se quer — a conquista das consciências — que é o modo por que sempre as religiões conquistaram mando, riquezas e poderio.» (*CLA*, prefácio à 2.ª edição, p. IX.)

(5) «É de facto com uma materialidade interaccional que sempre nos vemos confrontados, ainda que Bombarda não leve suficientemente longe o aprofundamento e a consequência da sua constitutiva dialecticidade.» (J. Barata-Moura, «Miguel Bombarda e o Materialismo», in Idem, *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Ed. Caminho, 1998, p. 174.

não comporta duas soluções.» (1) A relação justa para com a verdade não é contemplativa, mas de militância activa, que só alcançará o seu termo quando a luz que irradia dos laboratórios chegar aos confins da humanidade: «Pois bem, é preciso que nesta luta desnaturada em que se tenta esmagar a razão do homem e abaixar ainda mais a ilustração dos povos, é preciso que a imensidade de luz que surge dos laboratórios penetre até aos últimos recantos da humanidade e venha iluminar os abismos incomensuráveis em que se acoita a ignorância e a hipocrisia salteia.» (2) A ciência, identificada com o progresso dos povos é a única arma eficaz contra a insidiosa reacção jesuítica (3).

Nos escritos de Bombarda, a ciência é uma realidade homogénea, que se declina no singular: a especialização dos saberes é um facto, decorrendo da diversidade dos objectos que se apresentam à inteligência, mas o tipo de operação exercida nos diferentes domínios é uma só, tal como a finalidade visada permanece idêntica nas várias disciplinas científicas. A distinção entre ciências da natureza e ciências humanas não tem, pois, qualquer fundamento, sendo tão ilusória quanto a distinção entre corpo e alma. O estatuto de excepção que o homem atribui a si mesmo é inteiramente ilegítimo e fantasioso: «O homem, no seu orgulho, quis-se comparar à Divindade — como se ele em algum tempo a conhecesse! — e dizendo — a alma deve participar da essência de Deus — compôs uma alma imaterial, uma pura abstracção a que nenhum facto, nenhuma prova trazia demonstração. É esta ideia que nascida com Platão ainda hoje domina.» (4) *A Biologia na Vida Social* advoga expressamente a *naturalização do homem e da sociedade,* recusando qualquer especificidade à Psicologia e à Sociologia: «São leis naturais as que regem as acções humanas e os destinos sociais.» (5) Tal como a Psicologia, também a Sociologia é um mero prolongamento da Biologia: «A sociedade é pois um organismo e a sociologia não mais do que uma extensão das ciências biológicas.» (6)

Como a generalidade dos seus contemporâneos, M. Bombarda visa instaurar uma ciência baseada em factos objectivamente comprovados. No entanto, ao invés do positivismo estrito, considera que, por si mesmo, o facto é um dado bruto que desafia a inteligência mas nada explica. Como realidade própria e independente,

(1) *CLA*, prefácio à 1.ª edição, p. XX.

(2) *CLA*, prefácio à 2.ª edição, p. X.

(3) «E a ciência é a insuperável barreira que lhes [aos jesuítas] inutilizará todas as arremetidas, todos os esforços desses insensatos pigmeus que tentam alluir-lhe os alicerces. E a ciência é o progresso mesmo dos povos.» (M. Bombarda, *A Ciência e o Jesuitismo*, p. 179.)

(4) M. Bombarda, *Dos Hemisférios Cerebrais e suas Funções Psíquicas,* Lisboa, Lallemant Frères, 1877, p. 11.

(5) M. Bombarda, *A Biologia na Vida Social,* Lisboa, Sociedade das Ciências Médicas de Lisboa, 1900, p. 17.

(6) *Ibidem*, p. 12.

um facto isolado é mudo, não fornece nenhuma indicação ao investigador que procura abrir caminhos novos. A opacidade enigmática das coisas, o seu *mistério*, traduz-se pela ausência de relação — o análogo da incapacidade psicológica de partilhar um mundo comum. Na linguagem do autor: «O mistério é o isolamento de um facto, como diz Bain.» ([1]) Como revelar o mistério imanente ao facto isolado? A formulação da pergunta indica a resposta: um facto explica-se através do estabelecimento de relações, segundo um procedimento analítico, isto é, decompondo o facto a elucidar noutros factos até chegar aos seus constituintes mais elementares. Imediatamente após a afirmação do carácter intrinsecamente misterioso do simples facto, o texto prossegue: «A sua revelação consiste na demonstração das relações, sempre positivas, que o ligam a outros factos, embora desconhecidos na sua natureza íntima, mas todavia mais simples que aquele de que eles podem ser elementos. É na demonstração dum facto nos seus princípios que está o esclarecimento, a demonstração desse facto, ainda que eles careçam por seu turno de explicação.» (*Ibidem.*)

Numa cadeia sucessiva de operações, «de análise em análise», o que se visa é simplificar, reduzir o complexo ao simples: «Não é uma demonstração matemática o que se vai ler. Mas é uma demonstração tão precisa e tão positiva quanto o comportam os dados científicos da actualidade. Simplificar o conhecimento dos fenómenos, reduzi-los à sua mais singela expressão, é a tarefa de toda a ciência. E a ciência actual, as leis invariáveis que a todo o passo verificamos no laboratório ou à cabeceira do doente, os factos que a todo o momento nos surpreendem pela sua invariabilidade, desde as manifestações da vida dos protozoários até às manifestações da vida das sociedades, permitem e inflexivelmente conduzem a essa redução, a essa simplificação.» ([2])

Respondendo à eventual acusação de *simplismo*, que anula a especificidade e o modo de organização inerente às realidades complexas, como sejam as funções intelectuais, Bombarda sustenta que se trata de uma exigência iniludível do trabalho científico: «São concepções por demais simplistas, dir-se-á. Serão porém diversas as que vamos buscar para as outras funções do organismo e nos satisfazem? [...] Porque não usar dos mesmos termos para os neurónios, visto que eles simplificam a interpretação dos factos? É porque o cérebro do homem ainda vive inquinado de falsas noções que a educação secular nele entranhou. É porque não se quer ver na sensação e na representação o que elas são na realidade, produto das actividades químicas dum elemento material, o neurónio, como a contracção o é do feixe muscular primitivo.» ([3]) A simplificação é a pedra de toque, que distingue o que é

([1]) *Dos Hemisférios Cerebrais*, p. 5.
([2]) *CLA*, prefácio à 1.ª edição, p. XXI.
([3]) *CLA*, p. 323.

científico daquilo que é pura construção fantasiosa: «A tarefa dos fisiologistas é simplificar as explicações, por modo algum agravá-las com ideias sobrepostas. Toda a interpretação científica não segue outro caminho.» (1)

Nos seus procedimentos, a ciência deve responder ao *monismo ontológico* segundo o qual a pluralidade dos entes se insere numa escala de complexidade crescente em cuja base, como suporte último, se encontra a *materialidade mecânica*: «Não há vestígio de vida psíquica no sentido em que de ordinário se toma esta palavra. Tudo mecânico, tudo redutível a simples fenómenos físicos e a simples fenómenos químicos.» (2)

Estamos em face de um materialismo, como bem defende J. Barata-Moura no artigo já citado: não um materialismo dialéctico, apto a reconhecer a complexa rede de interdependências entre níveis e modos distintos da materialidade, mas um *materialismo redutor, de tipo metafísico*, que assume a matéria mecanicamente interpretada como a resposta à pergunta pelo fundamento da inteligibilidade. Por conseguinte, as diferenças remetem para um *fundamento único*, garantindo dessa maneira a homogeneidade dos saberes: «Mas se por toda a parte nos encontramos com os mesmos mistérios, porque não abraçar a tudo no mesmo laço de interpretação, se com uma teoria tudo se torna igualmente inteligível, tudo se harmoniza, tudo encontra na ciência inteira o mesmo inabalável alicerce?» (3)

A uma inteligibilidade única, avessa à fragmentação, corresponde um determinismo estrito, absoluto. *M. Bombarda foi quem, entre nós, levou mais longe a tendência determinista*, que é um dos traços distintivos da ciência no século XIX: «uma filosofia científica da natureza tinha de ser determinista», o seu mundo é «o mundo da necessidade» (4).

No seu *Ensaio Filosófico sobre o Fundamento das Probabilidades* (1814), P. Laplace formula o determinismo em termos que se tornarão canónicos: «Devemos considerar o estado presente do universo como o efeito do seu estado precedente e como a causa daquele que se vai seguir. Uma inteligência que, relativamente a um instante dado, conhecesse todas as forças de que a natureza está animada e a situação respectiva dos seres que a compõem, se, além disso, ela fosse bastante vasta para submeter esses dados à análise, abraçaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e as do mais leve átomo: nada seria incerto para ela, e o futuro, tal como o passado, estaria presente aos seus olhos.» Ao longo do século, o determinismo impõe-se no plano

(1) *CLA*, p. 250.
(2) *CLA*, p. 31.
(3) *CLA*, prefácio à 1.ª edição, pp. XX-XXI.
(4) Antero de Quental, *Tendências*, *op. cit.*, p. 143.

científico e filosófico ([1]), ao mesmo tempo que é objecto de questionamento e elucidação conceptual.

Claude Bernard reconhece a validade do determinismo como princípio geral das ciências experimentais em geral e da medicina em particular: «O primeiro princípio das ciências experimentais é o determinismo. [...] Procuremos na história da medicina; vemos sistemas, doutrinas, teorias. Mas deve, no meio dessa evolução, procurar-se o princípio no qual deve assentar a medicina científica: é o determinismo.» ([2]) Trata-se, pois, de uma noção fundadora, mas cuja significação está muito longe de ser óbvia, exigindo um esforço de elucidação. Não só distinto mas oposto ao fatalismo, isto é, a necessidade cega e absoluta, o determinismo significa a universalidade da relação causal, a inteligibilidade intrínseca aos fenómenos, que não podem acontecer sem porquê, sem uma razão ou condição que os possibilite ([3]). Assim entendido, o determinismo não exclui a espontaneidade e liberdade: «Ao admitirem o determinismo, as ciências modernas fazem dele a condição da liberdade, o que distingue radicalmente o determinismo do fatalismo.» ([4])

Júlio de Matos revela, na sua abordagem do determinismo, alguma afinidade com C. Bernard. Assume a universalidade deste princípio, contrapondo-o à fatalidade: «Entre o Determinismo, que é uma conquista científica, e o fatalismo, que é uma ideia metafísica, há uma grande distância: a que vai do subjectivismo às concepções positivas.» ([5]) Fatalismo significa causalidade extrínseca e transcendente aos fenómenos, ao passo que o determinismo significa causalidade imanente à série fenomenal ([6]).

([1]) «Com efeito, entre o início e o fim do século XIX, o problema do determinismo mudou de lugar tanto na ciência como na filosofia; passou da periferia para o centro.» (Krzyszof Pomian, «Le déterminisme: histoire d'une problématique», *in* A. V., *La querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard, 1990, p. 53.)

([2]) C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, Paris, PUF, 1947, p. 264.

([3]) Depois de referir que inicialmente pensava ser o inventor da palavra determinismo, C. Bernard prossegue: «Mas constatei posteriormente que não era eu o inventor da palavra. Ela encontra-se no dicionário de Bouillet, como sinónimo de fatalismo. Ora, eu emprego-a num sentido oposto. Como quer que seja, o meu pensamento é este: avanço como princípio científico que ninguém contesta, penso, a tese de que nos fenómenos da natureza bruta ou viva, não há efeito sem causa.» (*Ibidem*, p. 265.)

([4]) C. Bernard, *Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie en générale en France*, Paris, Imprim. Impériale, 1867, p. 233.

([5]) J. de Matos, «O determinismo em Psicologia», *in O Positivismo* I (1878), p. 29.

([6]) «Uma série de fenómenos só pode considerar-se fatal ou quando nos são inteiramente desconhecidas as condições da sua produção, havendo neste caso Fatalismo sem haver Determinismo (tanto as duas noções são diversas!) ou quando, sendo conhecidas as condições causais, elas estão todavia fora do alcance da nossa intervenção.» (Art. cit., p. 30.)

Antero de Quental demarca-se igualmente do determinismo identificado com a necessidade absoluta, critica o seu «mudo fatalismo» ([1]) e procura uma síntese efectiva entre determinismo e liberdade.

No tom veemente que é seu timbre, Bombarda quer encerrar definitivamente o longo debate sobre a causalidade, pôr um ponto final numa discussão estéril. O determinismo no sentido forte da palavra, utilizado como sinónimo de fatalidade, é apresentado como *um axioma no qual se funda todo o exercício da racionalidade*: «A fatalidade dos fenómenos naturais não carece de nova demonstração. É a base mesma de toda a ciência.» ([2]) Desde os seus primórdios, a ciência desenvolveu-se tendo como base a regularidade ou constância dos fenómenos. A ficção de um mundo regulado pelo acaso ou pelo livre arbítrio retira todo o sentido ao esforço da inteligência ([3]). O determinismo assume, por conseguinte, o estatuto de pressuposição inerente ao trabalho da inteligibilidade: «É evidente que o determinismo está na base mesma de todo o estudo directo dos fenómenos, como de toda a experimentação de que eles sejam objecto. E não é menos evidente que *a noção dessa lei geral, que tem o valor de um axioma geométrico* [it. meu], está no espírito de todos os que analisam a natureza, como no daqueles que mais perfunctoriamente a observam. Até nos seres vivos de mais rudimentar inteligência é ela o fundamento de toda a acção sobre o meio ambiente, de todos os actos, os mais ínfimos, que interessam à manutenção do indivíduo e à conservação da espécie. Sem que a noção do determinismo, fruto da observação tradicional e da observação individual, residisse no fundo do pensamento, desde os primórdios da humanidade, nem ciência, nem progresso, se teriam nunca realizado.» ([4])

Do ponto de vista de Bombarda, a lógica do progresso científico vai precisamente no sentido do reconhecimento expresso do determinismo fatal e inflexível dos fenómenos, assumindo a ciência físico-geométrica como paradigma de saber, generalizando os seus processos, aspirações, bases e ideais a todas as ciências ([5]).

([1]) *Tendências, op. cit.*, p. 146.

([2]) M. Bombarda, *A Ciência e o Jesuitismo*, p. 98. Na página seguinte, o autor prossegue: «A ideia fatalista é a única científica e a única verdadeira.»

([3]) «Imaginemos por um momento que os fenómenos da natureza deixavam de estar submetidos a leis inflexíveis e que o acaso ou o arbítrio se substituía à imutabilidade das propriedades dos corpos e da sua acção recíproca. [...] A mais requintada fantasia recusa-se a imaginar o que seria o Universo.» (*CLA*, p. 13.)

([4]) *CLA*, p. 14.

([5]) «Hoje, depois que tanto terreno se tem desbravado, tantos fenómenos esclarecido, tantas leis fixado, depois que a palavra que C. Bernard foi buscar a Leibnitz, o *determinismo*, definiu a noção que por assim dizer vagamente adejava nos laboratórios, onde era o fulcro de toda a experimentação, hoje a ciência da vida está levantada à altura duma ciência physica, com os mesmos processos de indagação, com as mesmas bases inabaláveis, com os mesmos ideais e as mesmas aspirações.» (*CLA*, p. 17.)

A ideia de fatalidade inspira ainda um programa social, político e moral: «A noção da fatalidade das acções humanas importa desde logo uma nova moral.» (1) A invocação da liberdade não passa de um logro narcisista ou de uma impostura, que urge denunciar e ultrapassar (2).

Em síntese, M. Bombarda é um cientista meticuloso e também notável escritor e um espírito inquieto, genuinamente interessado na discussão dos problemas, que, de um modo muito marcado na sua tese de 1877, revela um acentuado pendor reflexivo e problemático. Muito longe de se acantonar num positivismo grosseiro e preguiçoso, o autor avança na *procura de uma ciência nova*, capaz de absorver na unidade de um método coerente a pulsão filosófica e a positividade do dado experimental: «É na verdade maravilha mesma o quadro de ciência conquistada nos cem anos que passaram. [...] Entreabrem-se os mistérios em que a razão do homem se perdia; as convicções apriorísticas emurchecem; e *uma ciência nova se levanta*, a ciência que estuda e aquilata os fundamentos mesmos do existente, *uma ciência que espera por indispensável baptismo*, porque nem é a filosofia, positivos como são os alicerces sobre que se constrói, nem é a pura ciência de observação, universais como são e arrancadas do âmago mesmo dos fenómenos as leis com que se edifica. Princípios de universal aplicação traduzindo racionalmente todo o observado, porque em todo o observado foram moldados, eis o prodígio de um século em análise.» (3) [It. meus.]

Neste escrito de 1900, o autor faz o balanço de todo um século com os olhos virados muito especialmente para o futuro, ao qual já pertence o programa aqui enunciado: *uma ciência nova a instaurar*, na qual se combinem a vertente crítica e a objectividade. O terreno próprio desse novo tipo de ciência é o ponto de intersecção entre ciência e filosofia. Importa realçar o significado do ideal científico-filosófico proposto, mas também *uma certa dissonância entre esse ideal e o estilo intelectual de M. Bombarda*: a coexistência de ambos ajusta-se ao meio intelectual e científico português na transição do século XIX ao XX.

(1) *CLA*, pp. 359-360.

(2) «Quando, a respeito dum acto, se declara que foi realizado — "porque se quis" —, a resposta ou é dum doido ou de quem não quer dar explicações. Até chega a ser insolência. Nunca ninguém se satisfez com ela. A fatalidade está na convicção de todos. A proclamação da liberdade é uma impostura inconsciente ou uma ilusão.» (*CLA*, p. 348.)

(3) *A Biologia na Vida Social*, p. 7.

BIBLIOGRAFIA:

Adriano Lopes Vieira, *Das Diáteses*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1876.
Agostinho Sisenando Marques, *Os Climas e as Produções das Terras de Malange à Lunda. Expedição Portuguesa 1884-88*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1889.
Ana Leonor Pereira, *Darwin em Portugal (1865-1914). Filosofia. História. Engenharia Social*, tese de Doutoramento, Coimbra, Faculdade de Letras, 1997.
Antero de Quental, *Obras Completas III. Filosofia*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1991.
Arthur Vianna de Lima, *Exposé sommaire des théories transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1885.
As Formações e Transformações dos Animais. Estudo sobre o desenvolvimento normal, teratológico e patológico fundado sobre a embriogenia comparada, a fisiologia, a anatomia patológica, a histogenia e a paleontologia, Lisboa, Tipografia Lallemant Frères, 1872.
Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, Paris, J. B. Baillière & Fils, 1869.
— *Reorganizar a Sociedade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1977.
Augusto António da Rocha, *Estudos sobre o Sistema Nervoso*, Coimbra, Livraria Central de J. Diogo Pires — Editor, 1882.
Charles Darwin, *A Origem das Espécies*, trad. de Joaquim Dá Mesquita Paúl, Porto, Lello e Irmão Imprensa Moderna, s. d.
— *A Origem do Homem*, trad. de Oldemiro César, Porto, 1910.
Claude Bernard, *Introdução à Medicina Experimental*, Lisboa, Guimarães Editores, 1959.
Ernesto de Vasconcelos, *Relação de Diversos Mapas, Cartas, Plantas e Vistas*, Lisboa, Comissão de Cartografia, 1892.
F. A. Pereira da Costa, *Da Existência do Homem em Épocas Remotas no Vale do Tejo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1865.
— *Noções sobre o Estado Pré-Histórico da Terra e do Homem Seguidas da Descrição de Alguns Dólmenes ou Antas de Portugal — Notions sur l'état prehistorique de la terre et de l'homme suivies de la description de quelques dolmens ou antas du Portugal*, Lisboa, Tipografia da Academia, 1868.
Francisco Gomes Teixeira, *Integração das Equações às Derivadas Parciais de Segunda Ordem*, dissertação inaugural, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1875.
Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983.
Henrique Manuel de Figueiredo, *Exposição dos Fundamentos do Método de Riemann*, dissertação inaugural, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1887.
J. P. de Oliveira Martins, *Elementos de Antropologia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1954.
João da Câmara Pestana, *Análise Química da Agricultura*, Lisboa, Tipografia La Bécarre, 1896.
Joaquim Augusto de Sousa Refoios, *A Medicação Tónica e sua Interpretação Fisiológica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1879.
Joaquim Augusto Simões de Carvalho, *Memória Histórica da Faculdade de Filosofia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1872.

José Barata-Moura, «Miguel Bombarda e o materialismo», in Idem, *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Ed. Caminho, 1998, pp. 149-193.

José de Anchieta, *Traços Geológicos da África Ocidental Portuguesa*, Benguela, Tipografia Progresso, 1885.

José Joaquim da Silva Amado, *História Natural da Célula e Formas Derivadas nas Plantas, nos Animais e Particularmente no Homem*, Lisboa, Tipografia Franco-Portuguesa, 1868.

Júlio Augusto Henriques, *Antiguidade do Homem*, dissertação de concurso, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1886.

— *Theses ex Naturali Philosophia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, s. d.

Júlio de Matos, *História Natural Ilustrada. Compilação feita sobre os mais autorizados trabalhos zoológicos*, 6 vols., Porto, Livraria Universal, 1880.

— «O determinismo em Psicologia», *in O Positivismo*, n.º 1 (1878), pp. 20-39.

Júlio de Sande Sacadura Bote, *Elementos de Farmacotecnia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1890.

Miguel Bombarda, *A Biologia na Vida Social*, Lisboa, Sociedade de Ciências Médicas de Lisboa, 1900.

— *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria A. Maria Pereira, 1900.

— *A Consciência e o Livre Arbítrio*, 2.ª ed., Lisboa, Parceria A. Maria Pereira, 1902.

— *Dos Hemisférios Cerebrais e suas Funções Psíquicas*, Lisboa, Lallemant Frères, 1877.

— *Lições de Psiquiatria*, Lisboa, Empresa de Publicações Populares, 1916.

— *Os Neurónios e a Vida Psíquica*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1897.

— *Traços de Fisiologia Geral e de Anatomia dos Tecidos*, Lisboa, Tip. da Academia de Ciências, 1891.

Olga Pombo, *Unidade da Ciência e Configuração Disciplinar dos Saberes. Contribuição para uma filosofia do ensino*, tese de doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências, 1997.

Pedro Amorim Viana, *Análise do Curso Elementar de Filosofia de A. Ribeiro da Costa e Almeida*, Porto, Tipografia do Jornal do Porto, 1864.

— *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, prefácio de A. Brás Teixeira, org. e fixação do texto de A. Carlos Leal da Silva, Lisboa, IN-CM, 1982.

Pierre Pichot e Barahona Fernandes, *Um Século de Psiquiatria. A Psiquiatria em Portugal*, Lisboa-Paris, Ed. Roger Dacosta, 1983.

Teófilo Braga, «Constituição da Estética positiva», in *O Positivismo*, n.º 6 (1879), pp. 409-429.

— «Disciplina Mental», in *O Positivismo*, n.º 1 (1878), pp. 1-15.

— *Sistema de Sociologia*, Lisboa, Tipografia Castro Irmão, 1884.

— *Traços Gerais da Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, 1897.

Capítulo Dois

A Filosofia da Educação no século XIX em Portugal

Pedro Calafate
Maria Adelaide Pimentel Saraiva (1)

«Estou convencido de que os nossos estadistas, na sua incapacidade para verem o que deveriam ver, só por consideração pela tradição e pelas outras nações é que deixam no quadro do ensino o que não oferece uma aplicação prática imediata.»

Francisco Adolfo Coelho, *A Questão do Ensino*, 1872

A reflexão portuguesa sobre a educação conhece, no século XIX, uma pluralidade de perspectivas que acompanham, em certo sentido, os dramas de alternativa que se colocaram à sociedade e à cultura portuguesas da centúria em causa.

Temos assim, por um lado, a efectiva política educativa do Estado, controlando as reformas da educação numa vertente que poderíamos dizer neo-iluminista e positivista, mas temos também um acervo dinâmico de pensadores que reagem contra o privilégio do utilitarismo pragmático, clamando pela equação dos fins superiores do homem e do correspondente ideal educativo, com destaque para Francisco Adolfo Coelho e Joaquim Ferreira Deusdado.

Em primeiro lugar, cumpre referir que foi no século XIX que foi reconhecido em Portugal o princípio da universalidade do ensino, ou seja, a obrigação do Estado em ministrar a todos os cidadãos uma educação básica.

Com efeito, a afirmação da universalidade do ensino como um direito foi expressa, entre nós, no artigo 145 da Carta Constitucional de 1826, outorgada por D. Pedro a sua filha D. Maria, nele se podendo ler sem quaisquer equívocos que «a educação primária é gratuita para todos», fazendo eco da preocupação de fundar uma educação para o povo, no sentido lato da palavra, sendo de notar que este problema da educação popular agitava, nessa época, boa parte dos pedagogos europeus,

(1) Pedro Calafate é autor dos pontos 1 a 3. Maria Adelaide Pimentel Saraiva é autora do ponto 4.

nomeadamente na Prússia, que lançara já uma vasta rede de escolas públicas e que possuía um dos mais elaborados sistemas de educação vigentes na Europa.

Com efeito, a realidade da educação na Prússia, que fora entre nós amplamente conhecida por Alexandre Herculano, com base na obra de Victor Cousin, desenvolvera-se em reacção à destruição causada pelas invasões napoleónicas, tendo ficado célebres as palavras de Frederico Guilherme III, ao proclamar que «o Estado deve compensar com forças mentais as forças físicas que perdeu».

1. Alexandre Herculano

A educação do período liberal conhece, pois, a importância dos ideais da «escola única». Daí a importância atribuída ao ensino primário, sendo que um dos intelectuais portugueses que neste período mais sublinhou a importância deste grau inicial de ensino foi precisamente Alexandre Herculano, empenhado que estava na transformação do súbdito em cidadão, partindo dos instrumentos jurídicos já enunciados na Carta Constitucional de 1826 bem como no princípio constitucional de 1820 que afirmava o dever que a todos os cidadãos assiste de serem «justos e bons».

Na realidade, no célebre opúsculo significativamente intitulado «Instrução Pública» (1833), Herculano não deixa de elogiar a dinâmica instaurada na Europa pela Revolução Francesa, que, a despeito dos seus «desmandos», contribui, segundo refere, para a aceitação geral do princípio de que «a república deve dar aos cidadãos uma instrução geral», elogiando, por isso mesmo, a Carta Constitucional, que consagrara, como vimos, o mesmo princípio.

Fora com efeito a constituição francesa de 4 de Setembro de 1791 que avançara com a obrigatoriedade para o Estado francês de «criar e organizar uma instrução pública comum a todos os cidadãos e gratuita naquela parte que é indispensável a todos os homens». Foi este o ideal fundamental da chamada «escola única», também veiculado por Alexandre Herculano, na medida em que se identificava com a tese da criação de uma escola básica comum a todos os cidadãos, num quadro de universalidade e obrigatoriedade.

O núcleo do pensamento de Alexandre Herculano no domínio da educação volta-se para a concepção desta não apenas como um direito do indivíduo feito cidadão mas sobretudo como um direito da sociedade. Por isso, equaciona a instrução primária simultaneamente como garantia pública e como garantia individual, referindo-se-lhe, então, como «garantia mista».

No primeiro caso, enquanto garantia pública ou geral, a instrução primária era encarada em três vectores complementares, de natureza política, moral e eco-

nómica: primeiro, como assegurando a espontaneidade e a independência do elemento capital dos governos representativos, ou seja, a eleição e a vitalidade do poder municipal, contra as tentativas centralizadoras do poder central, aspecto em que Herculano revela o seu acentuado municipalismo de feição romântica; segundo, como agente moralizador do país, diminuindo a necessidade de leis excepcionais, aspecto que considerava dever ser assegurado pelo ensino básico da religião, maugrado o seu conhecido anticlericalismo; e, finalmente, num contexto essencialmente pragmático, na medida em que a difusão e o alargamento da instrução pública favoreceria o acréscimo da indústria, aumentando a riqueza e promovendo o engrandecimento da nação.

Já como garantia individual, a educação básica, de vertente universal, «realiza o direito que tem qualquer cidadão de aperfeiçoar o seu entendimento, não só para se ajudar desse aperfeiçoamento no género de indústria a que se dedica mas também para poder avaliar o estado das coisas públicas, os actos e as opiniões dos que governam, erguendo-se assim, de feito, à dignidade de homem livre». (1)

Nesta caracterização, Herculano dava expressão a uma das traves mestras do seu pensamento, na medida em que sempre viu na essência das associações humanas, em todas as épocas e em todas as nações, a acção de um princípio fundamental: o sentimento inato da dignidade e da liberdade pessoal, conjugado com o princípio da desigualdade acidental entre os indivíduos. Por isso, condenava a monarquia centralizadora e o absolutismo dos reis, por contrariarem e ofenderem o princípio da dignidade individual, como condenava também o socialismo, por assentar, no seu parecer, na tese de uma quimérica igualdade entre os indivíduos. A solução ideal estaria no estudo das instituições medievais, mormente do municipalismo, a fim de as harmonizar com «a ilustração do século».

Assim, o seu combate visava harmonizar a instrução, entendida como direito universal, com a vitalidade da vida política, sendo deveras interessantes as suas considerações a este respeito. De facto, Herculano sempre se apresentou como «liberal ferrenho», sendo, no entanto, bem conhecidas as suas diatribes contra a «democracia».

Urge por isso distinguir, no seu pensamento, os dois conceitos: a democracia, de que se não mostrou partidário, era o regime que implicava o conceito de soberania popular, a qual apenas poderia ser aceite se todos os indivíduos em Portugal estivessem em condições de exercer o voto num quadro de probidade e independência.

Não era isso que sucedia no seu tempo. Para que esse sistema representativo pudesse funcionar, seria mister que a cultura e a vida política fossem levadas

(1) Alexandre Herculano, «Instrução Pública», in *Opúsculos*, t. VIII, Lisboa, 1841. Utilizámos a edição incluída no volume «Reformas do Ensino em Portugal (1835-1869)», t. I, volume I, Lisboa, 1989, p. 89.

a todas as extremidades do corpo nacional, transformando-se a instrução não apenas num direito já consignado legalmente mas num facto real.

Ora, é fora de dúvida que Herculano tinha — a despeito da defesa do princípio da universalidade da instrução pública — uma concepção elitista da sociedade, alicerçada no princípio da desigualdade social (não da desigualdade civil, que ofenderia o princípio da dignidade humana), concebendo, por isso, que «a ideia de pátria concebem-na as classes superiores, cujos horizontes intelectuais são mais vastos, e entre as quais a faculdade de generalização se desenvolve desde a meninice [...]. São elas que constituem o laço desses diversos patriotismos locais, que lhes dão unidade, que sem os destruir os organizam, para estribar sobre eles o sentimento geral da nacionalidade».

Sobre este pano de fundo da igualdade essencial e civil e da desigualdade acidental dos indivíduos, a instrução pública surge-lhe como um «dever da sociedade e direito do indivíduo», mas, simultaneamente, como «dever do indivíduo e direito da sociedade», isto é, a instrução pública não é apenas um direito do cidadão, porque a educação é também uma garantia social, não é apenas um benefício do cidadão, mas também uma utilidade pública.

Desta dupla vertente da instrução pública deriva a sua consideração em dois níveis: uma instrução geral elementar obrigatória para todos; uma instrução geral superior facultada a todos e, por isso, não obrigatória. A primeira cumpriria a vertente do homem considerado como cidadão e membro da República; a segunda a vertente do homem considerado como indivíduo, à semelhança do que sucedia na Prússia, a qual estabelecera um ensino primário elementar e um ensino primário superior, este último sob a designação de «*bürgerschulen*» ou escolas burguesas, compreendendo ambos os níveis as mesmas matérias, mas em escala e graus de profundidade diferentes.

O primeiro nível assegura e garante fins principalmente sociais; já o segundo assegura fins principalmente individuais; o primeiro, repetimos, é obrigatório para todos; o segundo é facultado a todos, realizando-se assim o princípio da desigualdade a que acima fizemos referência, sem obstruir o princípio da igualdade civil.

O primeiro grau da instrução pública compreenderia a leitura, a escrita, os rudimentos da matemática e o catecismo religioso (no qual via a «moralidade possível» para a infância); o segundo compreenderia a extensão do ensino da escrita ao estudo aprofundado da gramática; a história e a geografia pátrias; a aritmética completa, a geometria, os rudimentos da física, da química e da botânica.

No entanto, ambos os fins se harmonizam, porque a instrução nas escolas primárias superiores habilita o indivíduo a desempenhar superiormente os seus deveres públicos numa escala ascendente; ao passo que a instrução elementar habilita todos os cidadãos a participar no elemento capital dos governos represen-

tativos, ou seja, na eleição dos seus representantes, ao mesmo tempo que favorecia o desenvolvimento da actividade económica do país.

Num esclarecedor juízo de valor a propósito da tese de Herculano de que o ler, escrever e contar, associados ao catecismo religioso, bastariam para fornecer as bases de uma educação cívica, valerá a pena ler as palavras do filósofo da educação que analisaremos no ponto imediatamente a seguir. Diz, com efeito, Francisco Adolfo Coelho: «Não se compreende até facilmente como é que um tal homem pensasse um momento que semelhante ensino bastasse para "habilitar os indivíduos para desempenharem as obrigações que lhes há-de impor a sociedade, como cidadãos de um país livre".» (1)

Sucede, porém, como propõe de resto o mesmo Adolfo Coelho, que uma apreciação do pensamento de Herculano sobre a educação não pode esquecer que se tratava de um espírito essencialmente «prático», num país de vasto analfabetismo. A sua preocupação tinha uma componente política fundamental: o predomínio de alguns, quase nunca os melhores, cujo poder dependia ou se alimentava do despotismo e da ignorância das multidões votantes, a que chamava «a populaça».

2. Francisco Adolfo Coelho

Saindo do âmbito do ensino primário, objecto desta curta reflexão de Alexandre Herculano, para o âmbito do ensino secundário, seria interessante fixarmo-nos num texto que, a nosso ver, exprime o princípio global das reformas do ensino formuladas pelo regime liberal no século XIX em Portugal. Referimo-nos às linhas introdutórias do decreto de 1836, assinado por Manuel da Silva Passos, precisamente o decreto que funda os liceus no nosso país. Aí pode ler-se a respeito dos propósitos deste grau de ensino:

«Atendendo a que a instrução secundária é, de todas as partes da instrução pública, aquela que mais carece de reforma, porquanto o sistema actual consta, na maior parte, de alguns ramos de erudição estéril, quase inútil para a cultura das ciências e sem nenhum elemento que possa produzir o aperfeiçoamento das artes e os progressos da civilização material do país. Atendendo outrossim a que não pode haver ilustração geral e proveitosa sem que as grandes massas de cidadãos que não aspiram aos estudos superiores possuam elementos científicos e técnicos indispensáveis aos usos da vida no estado actual das sociedades, Hei por bem aprovar e decretar o plano dos liceus nacionais [...].» (2)

(1) Francisco Adolfo Coelho, *Alexandre Herculano e o Ensino Público*, Lisboa, 1910, p. 108.
(2) *Reformas do Ensino em Portugal (1836-1869)*, Lisboa, 1989, documento n.º 9.

Se focalizamos este texto é porque ele foi mais tarde destacado por Francisco Adolfo Coelho na sua Conferência do Casino, intitulada *A Questão do Ensino* (1872), como o exemplo mais significativo da pobreza de horizontes educativos na educação pública nacional.

Radicava essa crítica no privilégio que, na sequência do iluminismo setecentista, se atribuía entre nós à chamada filosofia natural, ou seja, às ciências da natureza, olhando como pura curiosidade aquilo a que Adolfo Coelho chamava as «ciências do espírito». «Estou convencido» — diz este membro da Geração de 70 — «de que os nossos estadistas, na sua incapacidade de ver o que deveriam ver, só por consideração pela tradição e pelas outras nações é que deixam no quadro do ensino o que não oferece uma aplicação prática imediata.» ([1])

O quadro por si proposto advinha de uma escala de valores diversa na qual as ciências que se ocupam das manifestações do espírito e da sua actividade têm muito mais importância que as ciências naturais, tanto maior importância quanto maior é a que tem o espírito sobre a natureza.

Adolfo Coelho equacionava aqui o problema da educação à luz do plano mais radical da sua própria finalidade: a finalidade da educação residia, em última análise, na emergência da consciência de si, a qual privilegiadamente se constituiria pela via das ciências filosóficas e históricas, perspectiva que opunha directamente ao já citado texto legal de 1836 de Manuel da Silva Passos.

Sem desvalorizar a atitude metodológica da ciência moderna, expressa na desocultação e no espírito crítico, Adolfo Coelho reagia sobretudo contra a miopia científica, ou seja, contra um ensino baseado no cientismo de cariz tendencialmente positivista, vindo esta sua preocupação a encontrar eco num dos grandes pedagogos da centúria seguinte, António Sérgio, quando, em avaliação global do panorama das reformas do ensino no século XIX português, escreve: «Esta miopia científica não podia deixar de manifestar-se nos programas de instrução [...] e pouco a pouco foi-se carregando o programa de simples factos averiguados e reduzindo a educação à armazenagem de conhecimentos: a dispersão e o desregramento do espírito é um dos efeitos mais evidentes dessa pedagogia da quantidade.» ([2])

Foi de facto contra esta situação que se ergueu Adolfo Coelho na sua Conferência do Casino, denunciando uma orientação extremada que, na sequência da condenação da filosofia escolástica, nos estava a conduzir ao extremo de um empobrecedor cientismo.

([1]) Francisco Adolfo Coelho, «A Questão do Ensino» (1872), texto sem frontispício, BNL MS 7907, p. 21.

([2]) António Sérgio, «Ciência e Educação. Sobre a pedagogia quantitativa da vulgarização de conhecimentos», in *Ensaios I*, Lisboa, 1980, p. 103.

A tese fundamental de que parte é a de que «o homem é chamado à vida espiritual». De facto, para o nosso autor, a vida material ou instintiva, ou puramente natural, consiste em mera repetição, ao passo que a vida espiritual pressupõe contínuo aperfeiçoamento, num quadro infinitamente aberto, que não recomeça em cada indivíduo mas que se transmite de geração em geração. Daí a importância da história e das disciplinas do espírito, que o leva a considerar, em pressupostos hegelianos, a necessidade do ensino como lei universal: «a marcha da história não é um conjunto desordenado de factos» mas sim «a obra da razão» e, portanto, «o desenvolvimento e luta, na tela do mundo, dos princípios fundamentais da razão» que nos orienta e dirige para a consciência da nossa própria vida espiritual, a par da consciência do nosso próprio destino, por isso, «o fim supremo do ensino deduz-se imediatamente destes princípios: levar o homem à consciência mais perfeita possível do seu destino» ([1]).

Diferia esta concepção do modo mais vulgar de conceber a finalidade do ensino, num plano utilitarista e prático, colocando o homem em condições de bem-estar material, recriando o seu espírito com as curiosidades da ciência e dando-lhe uma educação intelectual equivalente a um ornamento.

Como realizar então o ensino que propõe? Na resposta a esta questão veremos a antecipação de alguns dos aspectos essenciais da filosofia da educação de Leonardo Coimbra, abordada no volume V desta obra.

Na realidade, Adolfo Coelho considera que o ensino apenas poderá atingir os fins que se propõe se for conduzido de acordo com o «espírito científico», definindo-o nestes termos: «a afirmação fundamental do espírito científico é esta: nenhuma verdade é possível fora da razão individual» ([2]), ou seja, o espírito científico caracteriza-se pelo recuo do dogmatismo e do autoritarismo em favor do livre exame e do livre consentimento.

Espírito científico não era, pois, o mesmo que cientismo, era antes a consciência de que era chegado o momento em que «a razão vem indicar ao homem os meios de estudar o seu destino e dizer-lhe que só nela pode confiar», podendo então considerar-se que era esse mesmo espírito que se manifestava, ou devia manifestar, no ensino da História, da Filosofia e da Filologia, nas ciências sociais e morais, tanto quanto nas ciências da natureza, sempre com a consciência de que a ciência, em todos os seus domínios, é uma obra puramente humana e que como tal não se pode impor como um dogma.

Neste enquadramento, como equacionar a importância do ensino de cada uma daquelas áreas do saber? As ciências naturais eram sem dúvida fundamentais, os seus

([1]) Francisco Adolfo Coelho, *op. cit.*, p. 9.
([2]) *Ibidem.*, p. 13

progressos representavam um enorme benefício para a humanidade e para o seu bem-estar material, sendo certo que os seus métodos de exame paciente, de análise criteriosa, de experiência e observação deram às ciências históricas e filológicas uma direcção nova. Todavia, a tese fundamental que determina a sua crítica ao ensino positivista é a que sustenta que «a filosofia, as ciências sociais, as históricas e as filológicas fornecem imediatamente ao espírito os materiais organizados que o levam à consciência de si; diante delas, as ciências naturais aparecem como organizadas» ([1]).

Assim sendo, partindo do espírito científico e do elogio das ciências naturais, chegamos à primazia do ensino das ciências do Espírito.

3. Almeida Garrett

Outra figura de relevo na história do pensamento oitocentista português a respeito da educação foi Almeida Garrett, que elaborou um valioso tratado sistemático intitulado *Da Educação* (1829), com o subtítulo *Cartas Dirigidas a uma Senhora Ilustre Encarregada da Instrução de uma Jovem Princesa.*

Contrariamente ao que o subtítulo indicia, não se trata de um tratado de educação de príncipes, mas de um tratado de educação geral (embora não descurando a questão da educação da aristocracia), que aborda a questão da educação no seu tríplice aspecto corporal, moral e espiritual.

Para o romântico português, os três pilares sobreditos devem estar presentes em todas as fases do processo educativo, embora no quadro de uma hierarquia móvel de prioridades, que o faz defender que na infância deverá dar-se a primazia à educação corporal, logo seguida da moral e só mais remotamente da intelectual; que na puerícia a primazia cabe à educação moral, logo seguida pela educação física e, em terceiro lugar, pela educação intelectual; que na adolescência deverá o mestre orientar-se principalmente pela iluminação do espírito do discípulo; e que, finalmente, na puberdade, a educação moral volta a merecer a primazia.

Como acima referimos, o subtítulo da obra de Garrett é relativamente enganador, pois que uma das teses sempre presentes no seu espírito, ao longo do tratado, é a de que a educação é uma só, a sua natureza é una e permanente, embora as características relativas ao sexo, posição social ou características individuais a possam modificar no plano acidental e não propriamente substancial. Quer isto dizer que a substância ou essência permanente da educação permite que seja definida como tendo *por fim* formar o homem, dele fazendo um membro feliz e útil à sociedade, e *por objectivo* o cultivo do corpo, do coração e do espírito do educando.

([1]) *Ibidem.*, p. 23.

O tratado de educação de Almeida Garrett é uma peça notável sobre a defesa da liberdade, da justiça, da cultura e da tolerância religiosa e política, não se desligando, por isso, do sistema global do seu pensamento.

Em primeiro lugar, destaca-se a defesa da primazia da cultura sobre a natureza, contra as teses do «filosofismo» imperante na centúria anterior, atinentes à defesa de uma quimérica pureza e bondade do homem original em seu estado primitivo. As teses que confundiam a liberdade, no plano da educação, com o «deixar seguir» as crianças o caminho da «pura e simples natureza», sustentando que o artifício humano tudo perverteu, eram por si encaradas como sintomas da fadiga existencial do homem civilizado, e não modelos de educação a serem seguidos.

Reduzir a educação às «simplicidades da natureza», ler a natureza como modelo de pureza e bondade é, para Garrett, um erro que corresponde a uma inversão inaceitável de planos: «Bem ou mal, estamos onde estamos; bons ou maus somos o que somos; aonde e como achámos a humanidade, aí e assim a havemos de tomar, desse ponto havemos de partir. Melhoremos, reformemos o que pudermos, cortemos até meter no são, mas não de súbito nem para além do possível.» ([1])

Não possui, pois, o nosso autor, uma imagem quimérica da bondade original do homem, nem partilha de um naturalismo utópico que lançaria qualquer projecto educativo para além das fronteiras do possível. Pelo contrário, a liberdade não está na primazia da natureza sobre a arte (ou artifício como sinónimo de cultura), mas no aperfeiçoamento da natureza pela cultura, num quadro de tolerância e de abertura de horizontes.

Interessante, neste enquadramento, é a recusa da primazia do método sintético no plano da educação. De facto, nas reformas da educação levadas a cabo por Pombal e pela sua equipa no século XVIII, o método sintético ou demonstrativo foi imposto dogmaticamente como via ou ordem privilegiada de exposição de conteúdos de ensino. O método sintético tinha por característica essencial a imitação da ordem da demonstração geométrica, partindo de princípios gerais e daí «descendo» aos conteúdos particulares, num registo de evidência, que não deixava lugar à perplexidade nem à dúvida.

Pelo contrário, o método seguido e defendido por Almeida Garrett é precisamente o método analítico, a ordem que do particular nos conduz aos princípios mais simples e gerais, que dos singulares nos conduz aos universais.

Curiosamente, Garrett encontra-se na esteira de críticas similares elaboradas por Francis Bacon à primazia do método sintético, que Bacon considerara, no *Novo*

([1]) Almeida Garrett, *Da Educação*, ed. Círculo de Leitores, Lisboa, 1984, p. 211.

Organon, como tendo sido formulado para servir de «polícia das doutrinas» ([1]), não se esquecendo Garrett de citar consideração similar de Condillac, que se refere ao método sintético, pelo seu carácter dogmático, como «método de trevas» ([2]).

Por isso, contrariamente aos pedagogos pombalinos que consideravam a síntese como o método da «natureza», considera agora Garrett que «a análise é o método da natureza; há-de vir com a força da razão e da experiência; embora lho não ensinem, a natureza lho ensinará [...]. Tanto na educação moral como na intelectual, a análise é o método que o educador e os mestres devem seguir. Nem tudo é ensinável por síntese, tudo por análise» ([3]).

A via analítica é, pois, uma via de descoberta, de autoconstrução, de responsabilização individual elaborada fora dos quadros dogmáticos das reformas pombalinas. O método analítico é, para Garrett, «aquele em que o educando é o artífice de suas próprias leis e princípios, em que, dirigido mas não levado, guiado mas não forçado, no caminho da virtude ou da ciência, ele mesmo acha por si as verdades que lhe convém saber» ([4]).

Este aspecto surge como verdadeiramente fundamental, pois é a garantia da formação de um espírito livre, sempre guiado pelo princípio da verdadeira educação moral que é, no fundo, o da justiça, muito aristotelicamente encarada como a virtude que regula todas as outras, incluindo, neste caso, as «virtudes cristãs», às quais se refere com particular insistência ([5]), pois compreende que é no plano do ensino da religião, como pilar da educação moral, que a educação «levedará em saudável e saboroso pão de vida, ou a azedará para sempre em alimento de corrupção e de veneno» ([6]).

Neste aspecto, o tratado de Garrett é uma verdadeira carta sobre a tolerância contra o dogmatismo religioso de uma história nacional marcada pelos horrores da Inquisição e pelo que considera o «fanatismo jesuítico», bem como contra as práticas farisaicas que identificavam ou confundiam o sentimento religioso com rituais de culto.

Antes de ensinar práticas religiosas importava fazer «sentir» no educando o objecto desse culto, ou seja, a ideia de um Deus criador, cuja expressão é a religião. Será a partir desse «sentimento» que o mestre dará a entender ao educando que «a caridade é a primeira virtude cristã; e a primeira espécie das muitas em que a

([1]) Veja-se a este respeito o capítulo «Lógica e Metodologia», no vol. III da *História do Pensamento Filosófico Português*.

([2]) Almeida Garrett, *Da Educação, op. cit.*, p. 191.

([3]) *Ibidem*, p. 192.

([4]) *Ibidem*, p. 192.

([5]) «Justiça é tudo, justiça é as virtudes todas, justiça é religião, justiça é caridade, justiça é sociabilidade, é respeito às leis, é lealdade, é honra — é tudo enfim», *ibidem*, p. 187.

([6]) *Ibidem*, p. 221.

caridade se divide é a tolerância [...]. Para si a reclamou a filosofia moderna [...] mas a tolerância faz parte essencial do cristianismo» (1).

Este aspecto é uma trave mestra do seu pensamento, bem como do seu sistema pedagógico: o ensino da religião parte de um sentimento interior e não se cristaliza em sistemas de culto, aspecto que o leva a vincar as virtudes da religião natural, em consonância com a primazia do método analítico como via de descoberta, pois era a partir do conjunto das coisas criadas, a partir da observação e contemplação da natureza que o educando se poderia erguer à ideia de um Deus criador, opondo-se também Garrett às práticas curialistas que levavam a igreja a exceder a sua esfera puramente espiritual e a invadir «a república com o bago de pastor voltado em bastão de magistrado, usurpando funções que a sociedade lhes nega e a religião lhes proíbe» (2).

A virtude da tolerância, como virtude cristã por excelência e por essência, coroava assim o seu entendimento do cristianismo, primeiro como sentimento e só depois como instituição, bem como a primazia que atribuiu à educação moral no quadro de um humanismo consequente.

4. Ferreira-Deusdado

A educação é, no pensamento de Manuel António Ferreira-Deusdado (1858-1918), o tema nuclear, pois a ela dedicou a sua vida prática e especulativa.

Nasceu em Rio Frio, concelho de Bragança, e a sua vida decorre num período de agitação política, marcada por disputas entre liberais e absolutistas e pela passagem da Monarquia para a República (3). Época de instabilidade, o que lhe faz sentir o desejo patriótico de reformar a sociedade. Embora não se lhe conheça nenhuma filiação partidária, não esconde, todavia, a sua antipatia pelo Liberalismo. Nos Açores, para onde foi em 1901, possivelmente em consequência desta sua posição política (4), colaborou nos jornais *A União* e *A Verdade*. Sob o criptónimo de Cavaleiro Ferreira, escreve artigos de grande acutilância, responsabilizando o Liberalismo pelo estado de «decadência» moral e intelectual em que se encontrava o país. São artigos que o situam no movimento espiritualista deixando transparecer a sua posição contra o cientismo, que considera redutor; contra o ateísmo, que acusa de ser alienante; contra a ética utilitarista, por ser desagregadora da unidade

(1) *Ibidem*, p. 227.
(2) *Ibidem*, p. 234.
(3) Para melhor entendimento da questão, cf. D. Manuel Clemente, *Igreja e Sociedade Portuguesa, do Liberalismo à República*, Lisboa, Ed. Grifo, 2002.
(4) Cf. Ferreira-Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, trad., pref., anot. e act. por Pinharanda Gomes, Porto, Lello e Irmão, Editores, 1978, p. 9.

social; contra, enfim, um dirigismo ideológico sectário, cujos resultados o decepcionam porque foram minando os valores que, em seu entender, formam uma Nação e a essência do próprio indivíduo. Em *Carta Aberta ao Senhor D. Miguel de Bragança*, de 1904, confessa-se contra-revolucionário e antipositivista, defensor convicto da Monarquia e da Igreja e dos valores da Tradição, valores que assimilou durante a sua infância rural, e a que continuou fiel durante toda a sua vida. Desta sua ligação à terra são prova o livro *Escorços Transmontanos*, um registo de lendas e tradições populares que edita em Angra do Heroísmo em 1917, e as metáforas inspiradas nos trabalhos agrícolas e na natureza que aparecem em *Educadores Portugueses* (1).

A sua adolescência decorre em Bragança e Vila Real, onde frequentou o ensino liceal. Vem para Lisboa onde entra no Curso Superior de Agronomia, que rapidamente abandona para ingressar no Curso Superior de Letras, acabando por licenciar-se em Humanidades, em 1884. Aí encontra Jaime Moniz, seu mestre de Filosofia. Uma figura marcante na sua formação, já que lhe dedica, a ele e a Sousa Lobo, a primeira obra que escreveu, *Ensaios de Filosofia Actual*, 1888, um manual para o ensino da filosofia, bastante actualizado para a época (2). Era a época da reforma de Luciano de Castro, «reforma minguada e tacanha», na opinião de Deusdado, porque mantém a orientação positivista e spenceriana das reformas anteriores. É um livro interessante, notoriamente um «retorno a Kant», onde Deusdado concilia a filosofia clássica com o moderno experimentalismo. Fundou e foi director da *Revista Educação e Ensino (1886-1900)*, uma revista cheia de informações preciosas para os estudiosos das questões pedagógicas e o facto de deixar de ser publicada quando ele parte para os Açores é já, por si, a prova de que Deusdado é um autor importante, nas questões pedagógicas do século XIX.

Conheceu na prática os problemas do ensino. Começou por ser professor, primeiro em regime livre e particular e depois como professor efectivo, em 1897, no ensino oficial. Leccionou Filosofia, História e Geografia. A sua reputação entre os professores do ensino particular fez com que fosse eleito delegado ao Conselho Superior de Instrução Pública, em 1885. Tem aí um papel notório como teorizador da educação, reclamando a necessidade de criação de Escolas Normais para a formação dos professores do ensino secundário, a reforma de métodos e conteúdos. É Relator

(1) *Educadores Portugueses*, fixação do texto, prefácio, notas e aditamentos de Pinharanda Gomes, Porto, 1995.

(2) «Na ocasião em que no Conselho Superior de Instrução Pública, como membro, colaborámos na redacção do programa vigente de Filosofia para o ensino secundário, contribuímos para que ele tivesse uma orientação profundamente nova e de harmonia com o estado actual da ciência [...]. A filosofia crítica contemporânea ou a doutrina do neo-kantismo foi a luz que sobretudo nos guiou na elaboração deste exíguo produto», *Ensaios de Filosofia Actual*, Lisboa, 1888, advertência.

do Programa Geral de Filosofia, Geografia e História. É desta época a *Reforma do Ensino Geográfico, Princípios Pedagógicos em Geografia* (1), também de muito interesse, pelas considerações de ordem pedagógica que contém, pela recomendação de métodos activos e estratégias novas para o ensino da Geografia. Com ele a Geografia ultrapassa o mero conhecimento do meio recitado por memória, porque lhe encontra uma nova aplicação prática — a de poder ser utilizada como «estímulo» para a formação ética e cívica do aluno, um meio eficaz para «despertar um amor racional e são pela natureza» e passar «do amor da natureza ao amor da pátria». Defende o ensino da História e da Geografia como disciplinas separadas. O reconhecimento do valor do seu contributo para defesa desta disciplina foi recentemente evidenciado pela atribuição de um prémio com o seu nome, pela Sociedade de Geografia.

A teoria da educação

Falar de uma teoria de educação é, em Deusdado, enunciar um problema filosófico, uma vez que está em causa o cuidado de formar o homem, de maneira a fazê-lo coincidir consigo mesmo, porque sob o efeito da educação ele cumpre o seu destino — o de ser Homem. A criança, diz Deusdado, «[...] aparece com disposições inatas, boas e más; aquelas precisam de ser aperfeiçoadas, estas reprimidas. O meio social é o grande factor para o incremento de tais tendências» (2). A obra pedagógica fica legitimada, porque é o meio para a libertação das imperfeições naturais; é aperfeiçoamento e realização ôntica da Pessoa, possibilitando a passagem do bem inerente, de potência a acto. Assim entendida, a educação torna-se, primeiro, um problema da humanidade, porque ela desenvolve no homem, o humano; e segundo, um problema nacional, pois dela depende o futuro de um País (3). Aceita como certo que a educação é um poder, que ela, no limite, pode tudo, pode prevenir a criminalidade e até mesmo erradicá-la (4); que a educação, em suma, alicerça o futuro individual e colectivo. Une de uma forma contínua o passado, o presente e o futuro, para mostrar que a educação continua a ser a preocupação universal da humanidade, que melhora sucessivamente a cada gera-

(1) *Revista de Educação e Ensino,* XI ano. É publicada em separata pela Imprensa Lucas, 1896.

(2) *Psicologia Aplicada à Educação,* Imprensa de Lucas Evangelista Torres, Lisboa, 1892, p. 15. Doravante designada pela sigla *PAE*.

(3) «[...] é o alvião do ensino que pode revolver o terreno da pátria, fazendo brotar da alma nacional justos ideais, fecundas instituições, que edifiquem um futuro digno do nosso passado histórico [...] o ensino é para o povo uma riqueza ainda mais preciosa do que as minas de ouro», *Educadores Portugueses,* p. 14. Doravante designada pela sigla *EP*.

(4) Ferreira-Deusdado, *Criminalidade e Educação,* Lisboa, 1889.

ção, e que a geração presente a transmite à geração seguinte, como o bem mais precioso. Contrapõe a educação, como o valor em si, à produção, como o valor para outra coisa, para fazer entender que, contrariamente à efemeridade dos bens materiais, os valores espirituais que a educação comunica se reproduzem e «se perpetuam», seja no indivíduo, porque os valores interiorizados permanecerão nele para toda a vida seja na sociedade, porque ele educa, com o seu exemplo, os outros. Assim, une, em cadeia, ensino e educação e deles faz depender o progresso e o destino colectivo: «Nas actuais sociedades quem possuir a escola, possui a alma e o destino duma nação, porque é ela que tem influência radicalmente impulsionadora e vivificante na renovação íntima da vida social.»

Ferreira-Deusdado adopta uma filosofia do ensino onde concilia a intemporalidade dos fins, orientados para um ideal ético/ontológico de Homem, com a modernidade dos conteúdos e métodos. Os fins são permanentes, porque metafísicos, pois são sempre orientados por uma filosofia do ideal e do dever-ser do homem. Trata-se, então, de unir a imutabilidade ideal à mutabilidade do real, para provar que a educação põe em acção esse ideal, que ela é realizável e se articula com a sociedade e ainda que na história da educação captamos o espírito duma época, porque «cada povo educa segundo o seu ideal, que varia com o espaço e o tempo. Os Espartanos educam valentes, os atenienses artistas e filósofos [...]» ([1]). Os conteúdos e métodos são, em si mesmos, mutáveis, porque têm de actualizar-se e acompanhar as mudanças e o progresso do pensamento e da sociedade, adaptando o educando à mutabilidade do real, e sublinhando, no plano da educação, a importância do diálogo entre instrução e formação. Ela é o meio, por excelência, de socialização e de felicidade, porque concilia o eu individual com o eu da Humanidade.

Aceita como axioma a dualidade humana: o homem produto da natureza e o homem como produto da cultura. O homem natural vem no estado de imperfeição, mas traz já em si a qualidade de perfectível, o que quer dizer que não somos como devíamos ser, que o homem não vem naturalmente acabado e pronto a efectuar o destino humano, mas que, por outro lado, a natureza o dotou da capacidade de fazer-se, «de maleabilidade da alma», o que torna a educação «possível», «necessária» e com um «fim», o de acabar a obra iniciada pela natureza, aperfeiçoando-a, porque a felicidade do homem está no cumprimento do seu destino como sujeito ético e moral autodeterminado: «A educação tem por fim o melhoramento do humano e por alvo a felicidade [...]» ([2]). O acto pedagógico está assim justificado, porque a criança vem já, intrinsecamente, predestinada a este aperfeiçoamento do humano em si. Educar para a virtude, trabalhando todas as faculdades até

([1]) *EP*, p. 139.
([2]) *PAE*, p. 6.

à sua harmonização, porque o verdadeiro *telos* educativo radica nesta ontologia. Esta teleologia da educação vem naturalmente inscrita na criança, porque a ordem das faculdades está na natureza, e a eficácia da acção educativa exige que se acompanhe, e que de maneira nenhuma se contrariem esses ritmos naturais: «O educador não deve jamais esquecer que a alma do seu educando passa da fase instintiva para a reflectiva e desta para a habitual, e que o seu escopo é favorecer permanentemente as inclinações boas, enfraquecendo as nocivas [...].» (1) A educação perde toda a violência da sua exterioridade, porque é acompanhamento e elevação do que é natural. Trabalho formativo e de enraizamento, porque a criança — o primeiro estado do humano — é o coração da educação.

Nesta filosofia educativa, em que se assume que «em substância todo o ensino deve ter carácter filosófico», encontramos estas ideias-força: a educação é uma puericultura, «é a ciência de educar as crianças». O período de criança vai da infância à adolescência, de maneira que a primeira acção educativa está em cuidar da infância. Encontramos estas ideias alicerçantes: a criança é um ser frágil e influenciável; é um ser humano em processo de desenvolvimento e que se ajuda a crescer; é o potencial de uma humanidade nova, porque «o indivíduo que for bem dirigido desde o berço pode às vezes transviar-se, mas as qualidades adquiridas não se perdem de todo, porque a educação é semelhante ao vaso em que se distilam rosas, o vaso pode quebrar-se, mas o perfume fica sempre nos restos despedaçados» (2).

Parte, assim, da ideia de que a formação da Pessoa se inicia mal o indivíduo nasce e vai até à adolescência, períodos em que a personalidade está ainda em crescimento e, por isso, maleável, pronta a receber os benefícios da educação, porque a partir daí não é mais educável, e o adulto reproduz o que foi a criança. As consequências são, assim, óbvias: «se não houver cultura na infância, a idade viril será desprezível e a velhice miserável» (3). Logo, o primeiro cuidado está na criação do filho, porque para além de ser a primeira e mais importante influência educativa, a relação familiar é convivial e amorosa. Por isso, a primeira capacidade a educar é a de amar (4): «[...] é o coração, é a faculdade de amar que dá a

(1) *PAE*, p. 21.
(2) *PAE*, p. 22.
(3) *EP*, p. 79.
(4) Aquilo que, em 1986, Noddings irá denominar como «ética do cuidado»: o ensino da acção moral estava no desenvolver o encontro afectivo do eu com o outro, o que possibilitava sentir a realidade do outro tão fielmente quanto a do eu, que impulsionaria a agir como se fosse em benefício do eu, só que é cuidar do outro. Para maior desenvolvimento ver Maria Aline Bernardes Seiça, *A Docência como Praxis Ética e Deontológica: Um Estudo Empírico*, Departamento de Educação, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa, 2001, texto policopiado, pp. 58-63.

medida dum homem». A mãe é a primeira educadora, alimenta o corpo e o espírito. «O afecto materno não se aproveita», lamenta-se Deusdado. Na família se reúnem as duas exigências indispensáveis a uma boa acção educativa: a autoridade e o afecto. Justifica a prioridade e a importância desta educação de berço, apresentando três tipos de razões: a primeira vem da própria natureza das coisas, porque «o período da educação é o período da autoridade, da lei. Deus quis que a lei, que sempre será obedecida, de certo modo se tornasse visível à criança na pessoa do pai» ([1]); a segunda é de natureza divina, a família é o que «há de mais sagrado na sociedade [...] representam o próprio Deus»; a terceira é de natureza ética/jurídica: a família vem antes do Estado, por isso seria transgredir esta ordenação não reconhecer este direito prioritariamente à família. Impõe-se-lhe como dever e obrigação o exercer na criança o benefício da educação, «porque ela é o único instrumento conhecido capaz de lhe corrigir os defeitos transmitidos pela hereditariedade» ([2]).

A educação é um exercício de tutoria, acção intencional de um adulto — que Deusdado pressupõe definitivamente educado — sobre a criança: «A educação é o complexo de operações mentais que o homem emprega para tornar apta uma criança a preencher integralmente o seu fim sobre a terra.» ([3]) Significa isto que a criança não nasce educada nem ela se educa sozinha. Parte do fundamento filosófico de que o homem é, por natureza, moralmente bom e mau, mas torna-se bom se desenvolver as qualidades operativas para o bem e anular a tendência natural para o mal. É obra do esforço humano, porque a perfeição é apenas potencial, e só a educação moral a põe em acto. A acção do educador torna-se assim necessária e legítima, porque as inclinações naturais resistem ao que a lei moral comanda, absolutamente. De maneira que o primeiro dever do educador é negativo: visa levar a criança ao reconhecimento de que não é como deveria ser, para depois lhe incutir o dever positivo de reconhecer a outro o poder de cultivar a sua perfeição. Uma vez que em questões morais não se delibera, mas impõe-se, Deusdado exige ao educador persistência e autoridade: «[...] a disciplina suave, quando firme, doma as inclinações ruins, como a amarra flexível resiste ao furor das vagas» ([4]). A autoridade serve para levar à obediência, porque «a primeira das ciências é a obediência, por ser ponto de partida para as reparações da humanidade» ([5]) e a persistência é indispensável para lhe criar o hábito, primeiro de obedecer a uma vontade que é superior à sua, para depois, com o imperativo moral já interiorizado,

([1]) *EP*, p. 140.
([2]) *EP*, p. 252.
([3]) *EP*, p. 169.
([4]) *EP*, p. 258.
([5]) *EP*, p. 148.

agir com liberdade. Esta disciplina, inicialmente exterior e constringente, é apenas uma fase preparatória, visa fazer desaparecer na criança o adversário interior que é a tendência natural para o mal. A verdadeira finalidade é positiva: o homem educado é moralmente autónomo, porque «quando as raias tiverem desaparecido, saberá submeter-se ao dever sem necessidade duma autoridade visível e tangível» ([1]).

Na educação moral necessita-se prudência, porque exigir um domínio sem moderação da sensibilidade seria mutilar o homem. As paixões, se podem ser um obstáculo à perfeição moral, também podem ser um estímulo. O prazer e a dor são indicadores naturais, destinados a enviar à consciência o que convém ou é nocivo. Deusdado, embora não os anule completamente, porque fazem parte da disciplina moral das consequências, no entanto, não confia demasiado neles, porque se corria o risco, dada a sua irregularidade, de arrastarem a criança para desvios e criarem hábitos demasiado cedo, que dificilmente a razão justificaria depois. Defende, por isso, um concurso harmonioso da razão e do coração: a razão encoraja a fazer o que a lei moral obriga e o coração assegura à vontade a posse de si mesma.

Deste modo, a disciplina exterior tende a desaparecer, razão por que recomenda ao educador um misto de firmeza e flexibilidade, para dar tempo a que a vontade da criança se robusteça. Verbos como «não mostrar», «não dar», «não ceder» mostram que a acção da disciplina se faz pela negativa, mas, ao mesmo tempo, recomenda o meio termo virtuoso, mesmo uma ignorância fingida, para dar oportunidade a que a criança, pela sua própria iniciativa, possa reparar o mal feito e encontre em si a gratificação. Acaba, assim, por escolher o bom senso como estratégia: «A marcha da disciplina pedagógica pode tomar diferentes direcções, devendo ser, seguindo a terminologia militar, marcha de frente, em retirada e de flanco.» ([2]) Fica claro, portanto, que a autonomia se conquista gradualmente, que antes de podermos agir por nós mesmos temos de aceitar que outros ajam sobre nós.

A educação é uma preparação para a vida: «A escola é a grande voz que prega suavemente a fraternidade, é o crisol onde se prepara a consciência política do cidadão.» ([3]) A família e a escola são o primeiro laboratório onde a criança ensaia a sociabilidade. A educação cívica passa pela educação moral e esta pela religião. Assim, poderemos dizer que a educação para a cidadania, pode ser feita como doutrina e como prática.

Deusdado viveu com grande desgosto a invasão do positivismo. Era um pensamento que permanecia «estrangeiro» ([4]) e com consequências devastadoras.

([1]) *Ibidem.*
([2]) *EP*, p. 149.
([3]) *EP*, p. 253.
([4]) *Crise do Ideal na Arte*, Livraria Editora Andrade, Lisboa, 1917, p. 79. Doravante designada *CIA*.

Acusa-o de ser um materialismo e uma crença exagerada na ciência. A razão científica tudo fragmenta e questiona, de maneira que Deusdado acaba por acusá-la de socialmente anarquista, moralmente individualista e religiosamente antropólatra. Abalava todos os credos e instalava a desordem e a corrupção, não reunia, portanto, as características para se impor como credo moral e ideal cívico.

Faltava à ciência a verdade imutável para ser adoptada como arquétipo moral, porque a encarava como pertencendo ao plano material, mantendo o homem no sensível que é, em si mesmo, mutável. A moralidade, pelo contrário, pertence ao plano do absoluto dever-ser.

Condena a moral natural, por ser sensível e subjectiva, por não passar de uma moral do interesse, contingente e circunstancial e, por isso, incapaz de inaugurar uma ética. Nas relações sociais e na vida, a normatividade é ética e a consciência moral o catecismo social. Acaba por identificar a vida moral com a vida religiosa e por encontrar apenas na religião o ideal formal da cidadania. A religião tem o significado filosófico de «religare», cria laços de comunidade entre os homens, porque une a crença individual no infinito à aspiração colectiva de perfeição. Na fé em Deus encontra o motivo impulsionador capaz de levar a uma acção colectiva e harmonizar todos os interesses: «a religião é um super-organismo moral que fortalece, dirige e vitaliza o corpo social» (1), a religião é um lar comum que a todos une no amor solidário, porque sem «a força divina a solidariedade humana é uma quimera ou um engodo intelectual» (2). Liga a paternidade em Deus com fraternidade humana para justificar os laços afectivos que unem todos os homens, a ponto da humanidade ser uma única família. Estes laços vinculativos criam o sentimento de dependência mútua, combatem o egoísmo natural e originam «a magnitude do sentimento de filantropia da espécie».

Mas pode também ensinar-se a moral pela prática. Numa obra escrita em 1887, em co-autoria com o naturalista açoriano Bethencourt Ferreira, *Sugestão Hipnótica na Educação*, defende a lição das coisas. Trata-se da educação familiar, na idade da infância, fase em que o sentimento é o aliado mais eficaz da educação. Partindo do axioma experimentalista de que nada há no entendimento que não tenha passado pelos sentidos, acaba por ver o desenvolvimento da consciência moral a partir do desenvolvimento da própria experiência e como resultado das sensações. Propõe uma educação moral pelas consequências, a fim de fazer experimentar à criança, diariamente, os resultados das suas acções, como uma lógica intrínseca aos próprios actos. A criança aprenderá assim um princípio fundamental para toda a sua vida, o da ligação de causa a efeito. Habitua-se a sentir em si

(1) *CIA*, p. 60.
(2) «O combate pelo Bem», in *A Verdade*, n.º 203, de 2-6-1914.

própria as consequências das suas acções, e aprenderá a evitar fazer o mal aos outros, primeiro por analogia consigo, depois pelos efeitos que provoca nos que lhe estão próximos, e mais tarde «porque ama sobretudo».

Submetida a esta lógica repetida do permitido e do proibido, a criança acaba por fazer a passagem do consciente para o inconsciente e por interiorizar que mais vale fazer o bem que o mal, porque o mal não compensa, no quadro de uma ética comportamentalista, que afirma a anterioridade do costume ao dever. Dá-se, assim, a transição da «polidez» para a moral, do conveniente para o dever, utilizando o hábito. À força de conhecer a cadeia que liga as causas às consequências, o educando acaba por unir a sua acção às dos outros homens e, imitando repetidamente as boas maneiras, a criança acaba por interiorizar o bem como princípio universal para o seu agir. Como se pode ver, esta tese parte dum evolucionismo moral, para explicar que a criança começa por associar o bem, primeiro ao seu interesse, depois aos que ama, e mais tarde aos que está ligada pelo dever.

Se a responsabilidade de educar moralmente a criança pertence primeiramente à família, não lhe é, no entanto, exclusiva, porque ela pertence também à escola (1). Há um nexo natural entre elas, uma maternidade que se confunde, porque «com efeito a escola é uma segunda mãe» (2), uma continuadora dos laços afectivos, daí que exija ao professor as mesmas qualidades que à família, um misto de proximidade e distância, próprio da linguagem do afecto. Para fazer da disciplina um hábito interiorizado e formar cedo a consciência moral, propõe que os alunos, colectivamente, participem na elaboração das normas internas da escola. O aluno adquirirá, assim, um conhecimento útil, o de que há normas acima da sua vontade individual e que ele não pode violar. Este processo tem um fim ético, pois mediante a compreensão de que as normas têm de existir, cria-se, simultaneamente, a vontade de lhes obedecer, insinuando-se, desta forma, a aprendizagem de uma moral sem obrigação.

Verbos como «cultivar», «formar», «habituar», «despertar», «banir» traduzem os meios ao dispor do professor. O principal recurso é o ser exemplo do que é o afecto e a justiça. Verbos como «respeitar», «dar exemplo», «convencer», «manter» traduzem que a sociabilidade se faz pela amizade, tratando a todos igualmente e sem predilecção por nenhum, porque não devem preferir-se pelo talento mas pela amizade.

(1) Deusdado entrega aos professores uma responsabilidade enorme. Não obrigaria à existência formal de uma deontologia profissional, onde explicitamente aparecessem os deveres que ele, educador, deveria desenvolver? Perguntamo-nos se a ética é ensinável na escola e quais as razões? Que moral ensinar? A de cada professor? A do poder político, sempre em devir?

(2) *EP*, p. 242.

Para incutir-lhes o sentimento de solidariedade e de deveres para com os outros, pode argumentar-se com a criança e fazer com que ela compreenda que os deveres que exige aos outros podem também ser-lhe exigidos. As máximas fundamentais «sê indulgente, porque sendo tu mesmo fraco, careces da indulgência do próximo [...]; não faças o mal, faz o bem» ([1]), mostrar-lhe-ão que «a justiça é o respeito dos direitos de cada um» ([2]). Só que estes princípios não bastam para construir uma orientação moral. Não explicam todos os motivos da acção e são quase sempre um desmentido formal a tudo o que a criança observa. Aprenderá uma coisa e verá outra. Por isso Deusdado apela para a responsabilidade social, porque toda a comunidade deve ser um exemplo educativo: «Pequenos ou grandes temos todos o dever imperioso de ensinar, porque a sociedade onde vivemos é ela mesma um laboratório de educação universal dos menos instruídos pelos mais instruídos.» ([3])

A educação para a vida aprende-se por imitação, quer dizer, na própria vida. Fica assim compreensível que Deusdado apele para o exemplo de todos e queira aproveitar a autoridade dos pais e dos professores, pelo poder exterior do respeito que inspiram e por serem influências consideráveis sobre a formação de ideias e comportamentos morais.

A educação é enobrecimento humano. A crise de valores era a causa da «decadência» do país. «Há um grande *déficit* de ensinamento moral. O carácter português está abastardado» ([4]), queixava-se Deusdado. A família e a escola já não bastavam para impor uma ética dos princípios. Era necessário completá-las com outros agentes educativos. Havia que trazer para a educação a imprensa, o teatro, a literatura, a fim de preencher o vazio metafísico deixado pela proibição do ensino da religião nas escolas. Na impossibilidade de impor Deus como fundamento transcendente dos valores éticos, havia que, pelo menos, defender uma moral. A estética surge-lhe, então, como uma forma substituta da religião, uma mediação instrumental entre o natural e o espiritual que deveria ser posta ao serviço do aperfeiçoamento social. O belo e o bem têm uma origem comum, são obra do espírito sobre o natural, desprendem o homem deste mundo e transportam-no para um plano superior. Têm também o mesmo efeito — a harmonia das faculdades, porque tanto o belo como o bem transportam a uma paz interior. A emoção estética, tal como o bem, é universal. Todos, cultos ou incultos, se emocionam perante a beleza, e a arte, ao tornar sensível o espírito, torna o bem mais acessível ao entendimento.

([1]) *EP*, p. 145.
([2]) *EP*, p. 150.
([3]) *EP*, p. 253.
([4]) *EP*, p. 151.

Deusdado parece ter encontrado a regra de ouro para a educação estética. O belo agrada porque traduz o que é conveniente, de maneira que o hábito de ver exclusivamente o que é belo conduz o homem à prática do bem: «[...] basta analisar as relações que unem o bem e o belo, visto que as letras e as belas-artes são a expressão do belo e que a ideia de bem serve de guia a tudo o que pode contribuir para o nosso aperfeiçoamento». Só que com esta instrumentalização da arte, ela perde autonomia, deixa de ser o belo ou o feio, valores estéticos, a imporem a autoridade na avaliação da obra, para passar a ser o bem, valor ético, a norma dogmática nessa avaliação. Desta forma, é a ética, e não a estética, a apreciar o valor da obra de arte. Em consequência, a arte, como criação subjectiva, fica transcendida, porque não é apenas a expressão subjectiva dum ideal ou realização livre do artista, mas fica constrangida aos efeitos na recepção: «O potente artista é um grande lavrador das almas que, no terreno social, faz crescer o trigo ou o joio.» (1) A sua função fica mais alargada e estende-se ao todo social, e com uma finalidade bem determinada, a de comunicar emoções elevadas e educar os costumes: «não há mais augusto sacerdócio nem mais elevada missão do que a do homem de letras, quando o ideal por que combate é o bem» (2).

É esta função pedagógica da arte, e os efeitos que tem no receptor, que o leva à censura do que se pode ou não ler: «a maior parte dos suicídios e dos homicídios provêm de tragédias amorosas e de ambições de grandeza, geradas pelo romance» (3). É que, na sua perspectiva, a obra não só reproduzia o autor como se reproduzia no leitor, e entre um e outro estabelecia-se uma relação contagiosa: «Antigamente havia a peste que dizimava a nação portuguesa, hoje há a epidemia dos panfletários, que vão proliferando devastadoramente.» (4) Argumento psicológico, porque associa a formação de princípios morais ao carácter afectivo da arte. A arte tem como característica própria gerar uma empatia psicológica entre o artista e o receptor; há entre um e outro uma energia que possibilita a identidade de estados emocionais, o que facilita o trânsito de ideias e sentimentos. A obra não só tem a influência de quem a faz como influencia quem a recebe. Mas para que esta influência seja salutar, a arte só pode representar o que é bom, de maneira que é mais o conteúdo do que a forma a avaliar a obra estética: «a arte básica e suprema reside no completo desenvolvimento do homem moral, por conseguinte, no que ele encerra de divino. O belo, em substância, reside na natureza ética» (5). Significa isto que a beleza exterior da forma só pode ser aceite quando combina-

(1) *CIA*, p. 23.
(2) *CIA*, p. 26.
(3) *CIA*, p. 104.
(4) *EP*, p. 146.
(5) *CIA*, p. 190.

da com a beleza interior do conteúdo, e apenas como acessório apelativo, para que a obra prenda na sua leitura e possa cumprir a sua finalidade de educadora da consciência. Acaba, desta forma, por identificar no mesmo sentido o bem com o gosto, já que o bem deixou de ser uma apreciação racional da consciência e passa a ser o sentimento imediato de satisfação onde entra também a sensibilidade. É esta passagem progressiva da subjectividade de gosto para a objectividade moral que torna a arte perigosa ([1]). O perigo está nos efeitos sobre o receptor, porque as más leituras acabam por produzir os mesmos resultados que as más companhias, já que inconscientemente acabamos por nos assemelhar a elas. Concepção behaviorista, já que estabelece uma relação entre o meio que nos envolve e o que somos, porque nada do que é exterior fica na mera exterioridade, porque acabamos por incorporar tudo a que nos habituamos: «O belo repele a grosseria e a bruteza, é sempre fiel à honra, à polidez e à virtude. É além disso desinteressado, não serve senão para deleitar a alma; perante um objecto belo não somos egoístas, satisfazemo-nos em contemplá-lo, não desejamos apropriar-nos dele para uso exclusivo.» ([2])

A lição a extrair é a de que a estética pode ser um instrumento eficaz, reunindo mesmo algumas vantagens, porque, contrariamente ao normativo ético, chega suavemente ao coração. A educação deixou de ser da responsabilidade exclusiva da escola e das famílias, porque todas as produções artísticas comunicam valores.

BIBLIOGRAFIA:

Alberto Ferreira, *O Pensamento Pedagógico em Portugal*, 1.ª ed., Lisboa, 1978.
José Carlos Gonçalves Peixoto, *Pensamento Educacional de Ferreira Deusdado*, Braga, 1991.
Maria Adelaide Pimentel Saraiva, *Ideário Pedagógico e Antropológico de Ferreira Deusdado*, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2002, texto policopiado.
Pinharanda Gomes, *Prefácio*, in *Educadores Portugueses*, Porto, 1995.
Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal*, 2.ª ed., Gulbenkian, 1996.

([1]) Confronte-se com a discussão, tão actual e preocupante, do que deve ser o serviço público de televisão.

([2]) *A Literatura Grega e Latina*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1898.

Capítulo Três

Filosofia do Direito

António Braz Teixeira

1. Sob o signo do sensismo e do utilitarismo

I. O pensamento de base sensista e empirista, que Verney inaugurou na nossa filosofia e que dominou, significativamente, a reflexão sobre o direito e o jusnaturalismo iluminista, não foi, no entanto, durante a segunda metade de Setecentos, inteiramente pensado até ao fim e levado às suas lógicas consequências, mitigado, como sempre o foi, pela sua ecléctica conjugação com uma atitude tradicionalmente metafísica, quando não mesmo teológica, e com a clara afirmação da necessidade da Revelação divina como fundamento e garantia do único e veraz conhecimento dos valores éticos e da sua realização no mundo dos homens.

Esta atitude, compreensível num período em que a reflexão filosófico-ética, com a única excepção de Tomás António Gonzaga, continuou a ser apanágio de eclesiásticos, vai entrar decisivamente em crise na primeira metade do século XIX, através de três pensadores leigos, ligados embora ainda à crença cristã, que irão fazer inflectir a nossa Filosofia do Direito num sentido utilitarista, explorando, com maior coerência, a via sensista aberta pelo Iluminismo e revelando, do mesmo passo, as suas limitações e a precariedade das suas bases empiristas.

Assim, referindo o seu pensamento quer à linha especulativa que vai de Locke a Condillac e aos chamados «ideólogos» que deste derivam quer ao utilitarismo, estes nossos filósofos juristas sustentam que todas as nossas ideias provêm da sensação ou do conhecimento sensorial, não existindo, por isso, ideias nem princípios inatos. Sendo, então, a experiência a única fonte do conhecimento, é dela que devem extrair-se as regras da acção, não tendo o dever-ser fundamento em quaisquer princípios supra-empíricos, pelo que a moral e o direito é com base nos factos, na análise da natureza e na experiência que, indutivamente, se determinam e constroem e não por via dedutiva, a partir de qualquer princípio racio-

nal e imutável, de valor universal, como pretendera o abstracto racionalismo iluminista.

Paralelamente a esta mais completa assunção das consequências a que conduziriam as premissas empiristas do nosso iluminismo, o pensamento filosófico-jurídico que, entre nós, se desenvolveu durante as primeiras décadas de Oitocentos abandonará a doutrina da origem divina do poder, que unira adeptos e adversários do contratualismo, para se encaminhar, com crescente decisão e firmeza, no sentido do individualismo, do liberalismo e do parlamentarismo, vindo a produzir, com a primeira fase da nossa jusfilosofia de inspiração krausista, a mais acabada e coerente expressão que a concepção individualista e liberal do direito encontrou em Portugal.

II. O primeiro representante deste novo modo de considerar o direito e a justiça é Joaquim José Rodrigues de Brito ([1]), que, posto não tenha sido, propriamente, um filósofo do direito nem haja regido nunca a cadeira de Direito Natural, na Faculdade de Leis, de que foi catedrático, destas matérias se ocupou nas suas interessantes *Memórias políticas sobre as verdadeiras bases da grandeza das nações, e principalmente de Portugal*, cujos três volumes foram publicados em Lisboa entre 1803 e 1805.

Começando por negar, na esteira dos «ideólogos», que ao pensamento seja dado entrar «na origem e natureza das cousas» e por afirmar que todas as ideias vêm dos sentidos, sustenta Rodrigues de Brito que estes e as sensações nos testemunham, com evidência, que existem princípios primordiais na moral, certos, constantes e imutáveis, gravados no coração do homem, que conduzem à felicidade, i. e., que a análise da existência nos revela que todo o homem tem em si «um desejo e amor do verdadeiro prazer, ou verdadeiro interesse, e um aborrecimento à dor e a tudo o que ele julga prejudicial».

Assim, se não há ideias inatas, existe, em contrapartida, no homem, uma propensão natural e inata para a felicidade, que o leva a procurar o seu prazer e o seu interesse, e o que lhe é útil, e a evitar o que lhe é prejudicial e o que causa dor.

É nesta propensão para a felicidade que se encontra o fundamento da moral e do direito, a lei natural e o critério de justiça, de valor universal e imutável, gravado pelo Criador no coração dos homens, embora, por vezes, os maus hábi-

---

([1]) Nasceu em Évora, em 1753. Doutorou-se em leis em 1787, tendo sido nomeado lente substituto da cátedra de Direito Pátrio em 1803 e catedrático da mesma cadeira em 1816. Faleceu em Coimbra em 1831. Foi um dos primeiros e mais destacados sequazes que, entre nós, encontrou o pensamento económico fisiocrático, bem como o primeiro crítico do pensamento kantiano surgido em Portugal.

tos ou a falta de instrução os impeçam de ter deles perfeito conhecimento e de respeitar e seguir essa mesma ordem natural e, assim, alcançar a felicidade.

Sendo o fim do homem, a felicidade, entendida não já como perfeição ou realização do bem, como pretendera o Iluminismo, mas concebida como prazer, bem-estar, interesse pessoal, a *utilidade* converte-se no elemento aferidor da moral e do direito, vindo o direito natural ou o justo, que respeita aos direitos e deveres dos cidadãos entre si, a consubstanciar-se no *justo uso*, no *justo trabalho* e na *justa concorrência*, do mesmo passo que a moralidade e a justiça das acções humanas se medem pela maior ou menor massa de bens ou de males a que dão origem, ou seja, pela sua *utilidade social*, a que Rodrigues de Brito chama o «maior valor político», que identifica com o justo.

É assim, que, por um lado, apenas a análise da experiência permite, indubitavelmente, definir, em cada momento, o que é justo, porque útil, e não a mera dedução lógica a partir de um qualquer princípio transcendente ou de uma ideia inata e que, por outro, a economia assume papel primordial na via da realização progressiva da justiça, por permitir aumentar a riqueza e o bem-estar dos homens, em que consiste a sua felicidade e o seu fim natural.

A concepção de Rodrigues de Brito não o fecha, porém, num imanentismo materialista, pois, deísta racionalista, pensa que esta felicidade temporal, de que a utilidade é chave e guia natural, se encontra ligada à felicidade eterna e que as acções do homem são susceptíveis de sanção transcendente, como o demonstra a *religião natural*, implícita no cristianismo, através dos seus princípios ou dogmas fundamentais da existência de um Ente Remunerador, da imortalidade da alma e da vida futura (1).

III. Não muito diversa da de Rodrigues de Brito é a concepção filosófico-jurídica de Silvestre Pinheiro Ferreira (2), se bem que decorrente de um pensamento especulativo e de um sistema filosófico mais profundo, desenvolvido e amadure-

(1) *Memória* III, cap. I e *Memória* IV, cap. II a V e IX a XIII. Sobre o pensamento deste autor, ver L. Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, 1938, pp. 27-32, José Esteves Pereira, «Mentalidade e Economia: o pensamento de Joaquim José Rodrigues de Brito», in *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, 1988, pp. 111-122 e «Introdução» à reedição das *Memórias Políticas*, Lisboa, 1992 e José Luís Cardoso, *O Pensamento Económico em Portugal nos Finais do Século XVIII (1780-1808)*, Lisboa, 1989, pp. 215-296, *Pensar a Economia em Portugal. Digressões Históricas*, Lisboa, 1997, pp. 126-135 e *História do Pensamento Económico Português. Temas e Problemas*, Lisboa, 2001, pp. 43-47.

(2) Nasceu em Lisboa, em 1769. Frequentou a Congregação do Oratório, tendo sido professor de Filosofia no Colégio das Artes. Exilado, por motivos políticos, percorreu longamente a Inglaterra, a Holanda, a Alemanha e a França, onde residiu grande parte da vida. Viveu e ensinou também no Brasil. Além de diplomata, ministro de D. João VI e depu-

cido e mais liberto já dos quadros ainda setecentistas do que o do velho professor de Coimbra.

O pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira, que constitui a mais alta expressão especulativa surgida no panorama filosófico português da primeira metade do século XIX, no seu eclectismo *sui generis* que, a uma base aristotélica, procurará adicionar as conquistas modernas de Bacon, Leibniz, Locke e Condillac, ilustra, de modo particularmente significativo, a transição do modo de pensar setecentista para o tipo de pensamento que irá caracterizar a atitude mental de Oitocentos.

Com efeito, se, pelo psicologismo e pelo sensismo do seu pensamento, pela preocupação pedagógica que sempre o acompanhou, pela feição ecléctica do seu sistema de ideias, pelo seu aristotelismo renovado numa perspectiva empirista, se liga ainda ao século XVIII e à sua herança especulativa, já pela sua independência filosófica, isenta de qualquer preocupação polémica antiescolástica ou antimoderna, pela sua atitude positiva, apoiada num longo e efectivo contacto com a problemática científica, pela atenção dada à metodologia e ao problema da classificação das ciências, pela revalorização da lógica aristotélica e da teoria do silogismo, pela atenta meditação do pensamento de Leibniz (que, depois dele, de Amorim Viana a Leonardo Coimbra, vai ser ponto de referência fundamental do nosso mais sério pensamento filosófico), pelo relevo de novo conferido à ontologia e pelo modo como considera os temas nucleares da teodiceia (desde os problemas da relação entre razão e dogma e da existência do mal aos do valor da oração e da possibilidade do milagre ou da profecia) ele é já, claramente, um pensador do século XIX e o primeiro que, entre nós, marca os rumos especulativos do novo século.

O ponto de partida da reflexão de Pinheiro Ferreira é o problema do conhecimento ou, mais precisamente, o da origem das ideias, relativamente ao qual sustentará, na linha de Locke, que aquelas têm na sensação a sua origem, se bem que reconheça, ao mesmo tempo, que o conhecimento não se reduz ao conhecimento sensorial, porquanto o espírito, através do raciocínio e da combinação nova de ideias anteriormente adquiridas, alcança verdadeiro conhecimento, diverso do meramente sensorial. De igual modo, o testemunho ou a experiência alheia são também fonte legítima de conhecimento.

tado em várias legislaturas, foi polígrafo enciclopédico, deixando uma vasta obra, que vai das ciências matemáticas à filosofia, do direito à economia. Faleceu em Lisboa, em 1846. O essencial do seu pensamento filosófico encontra-se exposto nas *Prelecções filosóficas sobre a teórica do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia*, Rio de Janeiro, 1813, no *Essai sur la Pychologie*, Paris, 1826, nas *Noções elementares de filosofia geral e aplicada às ciências morais e políticas*, Paris, 1839 e na inédita *Théodicée ou traité elementaire de la Religion Naturelle*, Lisboa, 1845, cujo manuscrito se encontra na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa. No que respeita à Filosofia do Direito devem ainda referir-se o *Cours de droit public interne et externe*, Paris, 1834 e as *Notes* ao *Traité de Droit des gens*, de Vattel, Paris, 1838.

Desta forma de encarar o problema gnosiológico extrai o filósofo importantes consequências: por um lado, se o raciocínio é, como a sensação, fonte ou princípio de conhecimento e se aquele é indissociável da linguagem, o pensamento filosófico não poderá deixar de deter-se no estudo da teoria do discurso e da linguagem; por outro, se o testemunho de outrem pode ser, igualmente, origem de conhecimento, o imanentismo a que conduziria o ponto de partida sensista do seu filosofar está superado, como garantia está a teodiceia, a admissão do conhecimento revelado e a superioridade da religião revelada sobre a simples religião natural.

O sensismo de base do pensamento de Pinheiro Ferreira, um tanto artificiosamente salvo pelo reconhecimento do papel criador do raciocínio e pela admissão da Revelação, não deixa, contudo, de marcar decisivamente tanto a sua psicologia como a sua ontologia, projectando-se, também, no domínio filosófico--jurídico.

Assim, segundo ele, as faculdades do espírito reduzem-se à *sensibilidade* ou faculdade de sentir, e à *espontaneidade*, ou faculdade motriz, englobando-se na primeira o *entendimento* ou faculdade de perceber (sensações, ideias, percepções e noções) e a *inteligência* ou faculdade de pensar (atenção e recordação). Por outro lado a sua ontologia reduz-se a uma teoria das *qualidades*, pois cada ente vem a consistir numa qualidade ou num complexo de qualidades, porquanto não é mais do que aquilo que ao homem é dado na relação cognitiva ([1]).

No que respeita ao direito e à justiça, o pensador, embora, no seu teísmo cristão, admita um Deus criador e ordenador do mundo e autor da harmonia que a este preside, considera que não há nenhuma noção inata ou pré-existente de justo ou de injusto, de bem ou de mal, mas que as ideias de um e de outro derivam sempre e só da experiência e da recordação ou da memória do resultado ou das consequências positivas ou negativas, agradáveis ou desagradáveis, de uma conduta ou de uma acção livre do homem.

Daqui ao utilitarismo ia apenas um passo, que Pinheiro Ferreira, como Rodrigues de Brito, não hesitou em dar. Assim, para ele, *a lei do justo*, que identifica com o direito universal ou da *razão*, é o que esta, em cada passo, mostra ser mais *útil* ao homem e ao cidadão, segundo a sua natureza e o seu destino na sociedade. A justiça vem então a coincidir com a *utilidade individual e social*, determinando-se o carácter justo ou injusto de cada acto pelo resultado a que conduz, pois será tanto mais justo quando maior for a soma de bens para a sociedade em geral ou para o indivíduo em particular que produza. O que equivale a dizer, como Bentham, que o *princípio do justo*, tanto no plano moral como no domínio político,

([1]) *Prelecções*, §§ 283-291, *Essai*, §§ 182 e 243 e nota 19, pp. 190-191 e nota 25, pp. 224--239 e *Noções Elementares*, notas, F, G, e H à Ideologia, pp. 91-93.

consiste no *maior bem do maior número*, o qual no entanto, adverte o nosso filósofo, não pode entender-se no sentido de os interesses de alguns deverem sacrificar-se aos do maior número, porquanto isso equivaleria a aceitar a existência de privilégios, os quais constituem evidente violação do *pacto social* e, portanto, uma injustiça.

Deste modo, só pode considerar-se justo o que é conforme com o fim que os homens se propuseram quando se uniram em sociedade, ou seja, o interesse comum ou geral de todos que a compõem.

Toda a lei é acompanhada de *sanção*, entendida como as consequências úteis que ela determina ou as nocivas que pretende evitar com a sua proibição, e a qual tanto pode resultar das convenções estabelecidas pelos homens reunidos em sociedade como ser independente dessas convenções e provir directamente da ordem natural. Esta a chave da distinção entre a *lei positiva, social, convencional* ou *civil* e o *direito natural* ou *moral universal*.

Os *direitos naturais*, inerentes à natureza de todo o homem e insusceptíveis de lhe serem retirados, são, segundo Pinheiro Ferreira, os de *segurança pessoal*, de *liberdade individual* e de *propriedade real*. O primeiro impõe a todos os membros da comunidade o duplo dever de nada fazer contra a vida e o bem-estar pessoal de nenhum dos membros da sociedade e de, na medida das suas forças, socorrer os seus concidadãos contra a maldade alheia ou os eventos naturais que ponham em perigo a sua vida ou o seu bem-estar. Por sua vez, a *liberdade individual* consiste no poder de fazer tudo o que não atente contra a propriedade ou a segurança alheias, compreendendo a liberdade de correspondência e manifestação do pensamento, a liberdade de residência e a liberdade de indústria. Finalmente, a *propriedade real* é o direito que cada homem tem de dispor à sua vontade do produto do seu trabalho, bem como das coisas que possui de boa-fé, desde que não afecte a propriedade, a liberdade ou a segurança de ninguém.

Contratualista quanto à origem da sociedade, Pinheiro Ferreira entende o *pacto social* como o consentimento, expresso de uns e tácito de outros, às leis que definem os limites dos direitos naturais e às leis que regulam o exercício dos direitos políticos do Estado, sustentando, em posição oposta à dos iluministas, que, ao constituir-se em sociedade, o homem, longe de sacrificar uma parte dos seus direitos, alargou o círculo dos seus gozos e, por meio das leis sociais, assegurou o livre exercício dos seus direitos naturais ([1]).

([1]) *Cours de droit public*, vol. I, § 2 a 6 e 16, *Manual do Cidadão*, vol. I, caps. I e III a V e *Notes* a Vattel, Prélim., §§ 2 e segs. Sobre o pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira, ver Cabral de Moncada, *Subsídios, op. cit.*, p. 32. Delfim Santos, *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, 1971, pp. 479-490; Lúcio Craveiro da Silva, *SPF*, nas *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, Braga 1955; Maria Luísa Cardoso Rangel de Sousa Coelho, *A Filosofia de SPF*, Braga, 1958; António Paim, *História das Ideias*

IV. Sensista, empirista e individualista liberal, como Pinheiro Ferreira, se afirma também António Luís de Seabra ([1]), no seu livro *A Propriedade — Filosofia do Direito, para servir de introdução ao comentário sobre a lei dos forais* (1850), cujo pensamento essencial irá constituir o substrato ideológico do futuro Código Civil, de cujo projecto será autor.

Nesta obra, Seabra acolhe uma posição sensista quanto à origem do conhecimento e, a despeito da sua profissão de fé nas leis eternas da razão, é sequaz de um marcado empirismo, que funda «a certeza do raciocínio na evidência do facto», vê na observação da natureza a única via de acesso à verdade possível ao homem e faz coincidir a realidade com o mundo sensível, limitando a capacidade de concepção do espírito ao que tenha alguma representação no mundo físico e visível, recusando aquilo a que chama «Filosofia das causas primeiras e finais», e identificando, ou distinguindo mal, a percepção e a ideia; de igual modo, embora partilhe com Pinheiro Ferreira a sua crença na ordem e harmonia do universo criado e a sua concepção finalista do mundo, terá deste uma visão ainda mecanicista; aceitando claramente uma concepção criacionista da origem do mundo, verá na natureza e suas leis, tal como nas obras do homem, uma manifestação da divindade, concebendo aquele como um microcosmo ou uma mónada, mas vincando, no modo de distinguir e conceber as suas faculdades — *instinto, sensibilidade* e *inteligência* — uma visão de pendor naturalista, coerente, aliás, com a base sensista do seu pensamento ([2]).

Relativamente ao direito, o pensamento de Seabra era de clara orientação jusnaturalista, sustentando o nosso autor que o carácter essencial do direito se encontra nos fins racionais do homem e nos princípios da equidade e do justo e não na vontade caprichosa de quem manda. Sustentava, por isso, que o direito natural e os direitos originários, provenientes da natureza humana, preexistem à lei positiva, a qual mais não deve fazer do que reconhecê-los e garanti-los, prestando-lhes a sua sanção ([3]).

Filosóficas no Brasil, 5.ª ed., Londrina, 1997, pp. 337-372 e *Etapas Iniciais da Filosofia Brasileira*, Londrina, 1998, pp. 169-178; Maria Beatriz Niza da Silva, *Ideologia e Teoria — SPF*, Lisboa, 1975; Pinharanda Gomes, *SPF*, Lisboa, 1977; Nady Moreira Domingues da Silva, *O Sistema Filosófico de SPF*, Lisboa, 1990; António Braz Teixeira, «Um filósofo de transição: SPF», na *Rev. Brasileira de Filosofia*, n.º 122 (Abril-Junho 1981), José Esteves Pereira, prefácios à 4.ª edição das *Prelecções Filosóficas*, Lisboa, 1996 e ao volume de *Textos Escolhidos de Economia Política e Social (1813-1851)*, Lisboa, 1996 e *Cadernos de Cultura*, n.º 1, *O pensamento de SPF (1769-1846)*, Lisboa, 1998.

([1]) Nascido em 1798, formou-se em Direito em 1820, foi magistrado, ministro de Estado, reitor da Universidade de Coimbra (1866) e autor do projecto do Código Civil de 1867. Faleceu em 1895.

([2]) *A Propriedade. Filosofia do Direito, para servir de introdução ao comentário sobre a lei dos forais*, vol. I, Coimbra, 1850, pp. 2-7, 18 e 72.

([3]) *Apostila à censura do Sr. Alberto de Morais Carvalho sobre a Primeira Parte do projecto de Código Civil*, n.º 2, Coimbra, 1858, pp. 17-20.

Por seu turno, a ideia de direito compreenderia três elementos essenciais: o *indivíduo*, como existência necessária e inteligente, os *meios* adequados para cumprir o seu destino; a vida do homem na sua *relação social* com os outros homens. Assim, de um ponto de vista subjectivo, quando reportado ao indivíduo, o direito seria «a faculdade moral, que o homem tem, de empregar os meios, de que a natureza o dotou, para preencher os fins da sua existência», constituindo esses meios a parte objectiva do direito. Deste modo, o direito viria a identificar-se ou a coincidir com o *direito de propriedade*, já que este, sendo a origem e fundamento de todos eles, os absorve e compreende a todos. Como ser inteligente, o primeiro direito do homem é o de dispor livremente dos meios de acção, das faculdades ou propriedades de que é dotado. Este conjunto de faculdades constitui a sua *personalidade* ou *individualidade*: a propriedade é não só uma consequência geral da criação — cujo traço essencial é a conexão necessária entre os fins e os meios — como facto natural e primordial em que todos os direitos se fundem.

Esta propriedade radical do homem, pela qual ele se pertence e si próprio e pode dispor livremente das faculdades com que a natureza o dotou, tem como complemento natural a possibilidade de dispor e de se apropriar dos meios necessários ao exercício dessas mesmas faculdades e à realização dos seus fins, pois o homem, no exercício das suas condições jurídicas, a fim de preencher o seu fim racional, não só põe em acção as suas faculdades como incorpora em si os produtos da sua acção jurídica.

O direito, cuja origem se encontra na relação entre os fins e os meios da existência humana, vem, então, a coincidir, por um lado, com a própria *liberdade*, enquanto faculdade de agir em vista da prossecução do fim individual de cada homem e, por outro, com a *propriedade*, como poder de empregar as suas faculdades na apropriação dos meios conducentes à sua conservação e bem-estar.

Desta natureza do direito, realidade anterior à lei ou ao direito positivo, inscrito no próprio ser humano, resultam, correlativamente, certos deveres, de dignidade e de importância idêntica à daqueles direitos: o dever de defender e conservar a própria liberdade e o dever de prover à sua mesma conservação e à realização dos seus fins.

A propriedade, no seu duplo sentido de liberdade e direito natural de apropriação, constitui, pois, o único princípio e fim da sociedade; de igual modo, na ordem da natureza, o «direito de apropriação começa e acaba com as nossas necessidades, assim como a propriedade, objectivamente considerada, não pode ter outro limite senão o alcance das nossas faculdades».

Uma concepção do direito tão extremamente liberal e individualista levava Seabra, por um lado, a entender a sociedade como mera resultante de uma asso-

ciação cujo objectivo é conseguir que as forças individuais se contrabalancem, fundindo-se numa só força, em defesa e proveito da liberdade e da propriedade de cada um e a ver no Estado uma entidade dotada apenas de deveres e a que cabe essencialmente defender e garantir a reciprocidade e inviolabilidade dos direitos individuais dos cidadãos, e, por outro, a recusar a existência de qualquer direito ao trabalho, pois crê que a livre concorrência é o meio mais adequado de assegurar os direitos individuais e o mais justo salário, cabendo à instrução e à caridade corrigir os possíveis excessos daquela ([1]).

A raiz jusnaturalista e individualista do pensamento filosófico-jurídico de Seabra era a base da distinção, que fazia, entre os *direitos naturais, absolutos, necessários* e *inalienáveis*, cujo fundamento será a natureza do homem, e os *direitos hipotéticos, derivados* ou *adquiridos*, seguindo neste ponto, a anterior tradição iluminista, a que o subsequente krausismo jurídico português igualmente permanecerá fiel.

Aspecto particularmente relevante do pensamento deste autor é o respeitante às relações entre o direito e a moral e ao papel nele desempenhado pela ideia de Deus e pela crença religiosa.

Embora admitisse que aquelas duas ordens normativas eram distintas, por serem diferentes os princípios de cada uma delas, encontrando-se nessa distinção a garantia da liberdade das consciências e da independência do pensamento, António Luís de Seabra entendia haver entre elas um «vínculo indissolúvel», resultante da indivisibilidade do espírito, a qual as impedia de serem opostas ou contrárias.

Considerava, por isso, o futuro autor do projecto do primeiro Código Civil português, que as leis da sociedade ou o direito positivo, quando emanavam da justiça e da razão, vinham a coincidir com as próprias leis da consciência aplicadas às relações do homem com os outros homens.

Dado que as leis da consciência seriam inseparáveis da ideia de Deus e que as leis civis têm a sua fonte na moral, cujo «intérprete mais respeitado e sanção mais augusta e infalível» seria a religião revelada, necessário era concluir, segundo Seabra, que sem a religião e a moral religiosa, o direito positivo, ainda o mais perfeito, mais não seria do que uma «coacção servil».

Esta conclusão, que levava Seabra a sustentar não poder haver interesses da sociedade superiores aos da moralidade nem ser possível nenhum progresso sem a moralidade, não deveria, porém, conduzir à confusão ou à identificação entre direito, moral e religião, entre a lei divina que nestas se exprime e a lei humana e positiva, pois aquela, que impera absoluta e livremente no domínio das ideias e dos sentimentos, se circunscreve à consciência individual, enquanto a segunda

([1]) *A Propriedade*, pp. 23, 31 e 71 e segs.

respeita aos actos humanos externos que, de algum modo, possam influir nas relações sociais, considerando, por isso, a lei divina unicamente quando se materializa nos actos exteriores de culto ([1]).

2. O jusnaturalismo tradicionalista

I. Na primeira metade do nosso século XIX, ao lado das correntes de pensamento jurídico-político de orientação individualista e liberal, sequazes das teses contratualistas e defensoras do constitucionalismo monárquico e do governo representativo — em que avultam autores como Pinheiro Ferreira, Seabra, Ferrer ou Herculano — vamos encontrar partidários do antigo regime e da visão da sociedade e do direito que lhe andava associada, bem como de um historicismo que recusava o abstracto e formal racionalismo das «Luzes» e o que denominava «filosofismo moderno».

No jusnaturalismo tradicionalista perfilhado por esta segunda corrente do pensamento filosófico-jurídico português da primeira metade de Oitocentos avultam dois autores de muito diverso eco e diferente valor especulativo: José da Gama e Castro ([2]) e Luís Vasconcelos Azevedo Silva e Carvajal. ([3])

O primeiro, que foi, entre nós, o principal representante do tradicionalismo político contra-revolucionário e o primeiro autor que mostra conhecimento directo do historicismo de Vico, no seu livro *O Novo Príncipe*, obra editada no Rio de Janeiro, em 1841, durante o seu temporário e voluntário exílio brasileiro, mas iniciada em Lisboa, quinze anos antes, recusa a concepção contratualista da origem da sociedade e a ideia de estado de natureza, parecendo, no entanto, não compreender a dimensão teorética e abstracta de uma e de outra e desconhecer a génese doutrinária da primeira no pensamento cristão medieval, o que o levava a atribuir-lhes um sentido empírico e um carácter histórico. Daí que, fundado na sua con-

([1]) *A Propriedade*, pp. 9-16 e 62 e segs., *Apostila à censura do Sr. Alberto de Morais Carvalho sobre a primeira parte do projecto de Código Civil*, n.º 1, Coimbra, 1858, pp. 36 e segs. e *Duas palavras sobre o casamento*, Lisboa, 1866, pp. 20 e segs. Sobre o pensamento filosófico-jurídico de A. L. Seabra, ver Cabral de Moncada, *Subsídios op. cit.*, pp. 50-57, A. Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileiro*, 2.ª ed., Lisboa, 2002, pp. 56-66.

([2]) Nascido em Coimbra, em 1795, formou-se aí em Medicina em 1819 e doutorou-se em Filosofia no ano seguinte. Partidário de D. Miguel, dirigiu e redigiu vários periódicos defensores da causa absolutista. Exilado a partir de 1835, viveu, sucessivamente em Itália, Suíça, Alemanha e Brasil (1835-1842), vindo a fixar-se depois, definitivamente, em Paris, onde exerceu a Medicina e faleceu em 1873.

([3]) Nascido em Lisboa, em 1812, foi doutor em Direito (1854), advogado, jornalista e membro destacado do Partido Legitimista. Faleceu em 1871.

vicção de que, em política, tudo carece de ser «apoiado no esteio da história» e no modo como interpretava o pensamento viquiano, Gama e Castro contrapusesse às doutrinas contratualistas não ser possível «ir dar na história do mundo com o momento da sociedade a *constituir-se*, mas sempre com a sociedade *constituída*» e, reforçando a sua ideia, acrescentasse que «tais pactos e convenções nunca tiveram lugar». Com efeito, segundo o autor tradicionalista, «as relações entre os diferentes membros da sociedade não se fizeram, apareceram já feitas: de uma parte, um chefe para governar; da outra, membros para obedecer; no primeiro, direitos indefinidos; nos outros, obrigações determinadas», pois, segundo Gama e Castro, «o governo primitivo e natural foi decididamente monárquico; [...] as repúblicas, as democracias e todas as outras qualidades de governo só apareceram pela destruição das monarquias», donde deveria, então, concluir-se, com lógica necessidade, que, enquanto a monarquia era obra da natureza ou do estado político natural, as restantes mais não seriam do que «obra do artifício ou da usurpação» (1).

Esta crítica da ideia de estado de natureza e da origem pactícia da sociedade política ia de par, neste autor, com a recusa da noção de progresso e da doutrina jusnaturalista da existência de direitos naturais originários e inalienáveis do homem.

Acolhendo, no essencial, a concepção viquiana da *história ideal eterna*, Gama e Castro sustentava que, na vida das nações, não havia verdadeiro progresso nem verdadeiro regresso, uma vez que os momentos, fases ou ciclos por que qualquer sociedade vai passando, no caminho do que denominava a sua «perfectibilidade política», não descrevem um movimento linear ascendente, antes seguem uma direcção circular, pois são consequência necessária de uma imutável e permanente natureza humana e foram determinados «de uma maneira irresistível pela mão omnipotente do Criador». Deste modo, o único efectivo e verdadeiro progresso seria o da natureza, cuja marcha é inevitável e necessária, ao homem apenas sendo conferida a possibilidade de lhe acelerar ou atrasar as crises, nunca a de impedir o seu movimento, fixado de toda a eternidade pela vontade divina (2).

Quanto aos direitos naturais, entendia o nosso doutrinário tradicionalista que a tendência natural do homem é procurar a sua felicidade, que Gama e Castro concebia, de um modo próximo do hedonismo utilitarista, como o que causa prazer, comodidade ou satisfação. Se, no hipotético estado de natureza, a liberdade consistiria na faculdade que cada homem tinha de pôr em acção todas as suas vontades e o direito natural correspondente era a razão de ser de cada uma dessas acções, no estado de sociedade, para ele aquele em que o homem sempre vi-

(1) O *Novo Príncipe*, 4.ª ed., Lisboa, 1945, pp. 51-52.
(2) *Op.* e ed. cits., pp. 70-74.

veu e fora do qual não poderá nunca viver, e porque aquela tem como essencial objecto a sua conservação e a sua felicidade, a mesma liberdade passa, necessariamente, a significar a faculdade que cada membro da sociedade tem de procurar todas as suas vantagens sem prejudicar a existência e a propriedade alheias. Assim, a ideia de liberdade e a de sociedade afiguravam-se como contraditórias a Gama e Castro, pois que, uma vez constituída a primeira, a segunda quedaria necessariamente excluída, devido à radical restrição que sofreria.

Também a diferenciação entre governantes e governados, elemento essencial da sociedade, tornaria contraditórias as ideias de sociedade e de igualdade, ao estabelecer uma desigualdade essencial entre os primeiros e os segundos, ficando, assim, insuperavelmente, em causa os dois direitos naturais originários fundamentais do jusracionalismo contratualista das Luzes ([1]).

Esta posição crítica de Gama e Castro não o impedia, contudo, de sustentar que, da noção de natureza humana, tal como a compreendia, decorriam determinados direitos imprescritíveis, como os de *conservação*, de *felicidade* e de *inviolabilidade*.

Com efeito, sendo o homem uma criação divina, se não houvesse sido criado para conservar-se, não seria Deus infinitamente sábio, do mesmo modo que não seria infinitamente bom se não tivesse criado o homem para ser feliz. Mas para que estes dois direitos fossem efectivos e imprescritíveis, porque directamente decorrentes da natureza do homem como criação divina, imperioso seria que ambos fossem invioláveis, razão pela qual o direito de inviolabilidade se apresentava como tão fundamental e imprescritível como aqueles outros dois ([2]).

Relativamente ao direito positivo, reconhecia Gama e Castro as limitações e insuficiências das leis, notando que nenhum Estado existe em que elas «sejam de tal maneira compreensivas e especificadas, que por elas possa ser abrangida a infinidade de acidentes e circunstâncias que aparecem na prática», defendendo, por isso, que em todos os casos em que a lei se calasse, a única maneira possível de remediar o seu silêncio era o recurso ao juízo de *equidade*, ao qual, em seu entender, deveriam ser submetidas «todas as questões que encerrem circunstâncias de fraude, de acidente, de confiança ou de violência em que a disposição da lei não pode chegar pela sua demasiada generalidade», que, por isso, deveriam ser decididas, não de acordo com «os princípios do rigoroso direito», mas «segundo os ditames da consciência» ([3]).

([1]) *Ibidem*, pp. 16-19.

([2]) *Ibidem*, p. 26.

([3]) *Ibidem*, pp. 88-89. Sobre o pensamento de Gama e Castro, ver Luís Manuel Reis Torgal, *Tradicionalismo e Contra-Revolução. O pensamento e a acção de José da Gama e Castro*, Coimbra, 1973.

II. Se a referência principal do pensamento de Gama e Castro é o historicismo de Vico, ao qual acrescentou muito das suas experiências e reflexão pessoais, no caso mais modesto e menos interessante e original de Luís Silva e Carvajal, a decisiva inspiração encontrou-a na obra do Padre Ventura de Raulira — que, ao tempo, estava sendo objecto de reflectida consideração crítica por parte de Amorim Viana ([1]) e, três decénios depois, seria ainda alvo da crítica filosófica de Cunha Seixas ([2]) — e nos tradicionalistas franceses de Bonald e Joseph de Maistre, autores em que, juntamente com Jouffroy, se apoiou a sua dissertação de doutoramento sobre *O Fundamento do Direito Natural* (1853), cujas posições filosóficas, quanto ao fundamento revelado do Direito Natural e à origem divina de todo o poder, se encontram muito próximas das defendidas, meio século antes, por António Soares Barbosa, com muito maior coerência e solidez especulativa ([3]).

O ponto de partida da reflexão de Silva e Carvajal é a convicção de que não pode haver autêntica filosofia sem o conhecimento das verdades reveladas, i. e., da crença ou da fé. Daí a sua radical oposição ao racionalismo que, rejeitando o princípio da autoridade, principalmente da autoridade divina, e confiando exclusivamente na razão para buscar o conhecimento da verdade, acaba por se precipitar no cepticismo, ao pretender substituir pela autoridade da razão humana a autoridade divina e a tradição.

Com efeito, unicamente Deus pode conhecer-se na sua plenitude infinita e conhecer o que criou do nada, ao passo que o homem, ser limitado e finito, apenas pode ter ideias limitadas e finitas, sendo-lhe vedado não só compreender o infinito e o absoluto, como conhecer o mesmo ser finito, já que para isso carecia de compreender a ideia de criação, que é uma ideia absoluta, e o absoluto exclusivamente pela sua manifestação, na revelação divina, pode ser conhecido. Deste modo, o homem só conhece verdadeiramente o que lhe foi revelado e apenas lhe foi revelado aquilo que ele podia compreender.

No pensamento de Silva e Carvajal, de inegável recorte fideísta, a razão era concebida como a faculdade pela qual o homem se eleva até ser capaz de comunicar com Deus, sendo por meio dela que a inteligência humana recebe e reconhece as verdades que o ser divino lhe tem revelado, observando ainda o nosso jovem jusfilósofo que não é dado ao homem descobrir as verdades por si próprio, carecendo sempre a sua reflexão do socorro dos outros, da sociedade, da tradição ou, no mais alto plano, da revelação divina, o que o levava a concluir, então, que, se

([1]) «Conferências do Padre Ventura», in *Península*, vol. I, Porto, 1852, recolhido no volume de *Escritos Filosóficos*, Lisboa, 1993, pp. 157-171.

([2]) «O cristianismo», in *Lucubrações Históricas*, Lisboa, 1885.

([3]) Cf. vol. III da presente obra, pp. 85-86.

sem a razão a autoridade seria inútil, de igual modo, sem a autoridade, a razão de nada serviria, pois nada teria a compreender, em especial na percepção das verdades morais [1].

Advirta-se aqui que, na linha do sensismo de Locke, largamente dominante na nossa reflexão filosófica, de Verney a Silvestre Pinheiro Ferreira, Silva e Carvajal, do mesmo passo que rejeita as ideias inatas, entende que as nossas ideias provêm ou dos sentidos ou do raciocínio sobre aquelas, sustentando, por isso, que as ideias que não são experimentais ou destas imediata e exclusivamente deduzidas só podem provir da revelação, posição gnosiológica de decisivas e directas consequências no seu modo de entender a ideia de Direito Natural.

Considerando que ele constituía a base da sociedade e um meio indispensável para a conservação e desenvolvimento do indivíduo e do género humano, devendo, por isso, ser estável, o jusfilósofo tradicionalista, reportando-se, directamente, ao magistério de Vicente Ferrer Neto Paiva [2], de que, todavia, bem pouco parece haver aproveitado, fazia consistir o Direito Natural na condicionalidade para conseguir o fim do homem, fim que, no entanto, só através da revelação poderia ser conhecido.

Na verdade, para determinar o fim do homem, seria necessário conhecer a sua natureza, conhecimento que, no entanto, não pode obter-se empiricamente nem está ao alcance da simples razão, por depender directamente da ideia de criação que, sendo uma ideia absoluta, apenas pela revelação pode ser conhecida.

A revelação apresenta-se, assim, a Silva e Carvajal como o meio pelo qual Deus deu a conhecer ao homem a norma que deveria dirigir e regular as suas acções livres para realizar o fim para que fora criado, sustentando o autor que tal revelação não poderia deixar de ter sido dada ao homem no mesmo momento em que lhe foi conferida a liberdade, uma vez que não era concebível que o ser divino, suma bondade e sabedoria, por um só instante, privasse qualquer das suas criaturas dos meios e recursos necessários para realizar o seu fim e alcançar a sua perfectibilidade moral.

Por outro lado, dado que o Direito Natural, como toda a lei moral, é uma proposição prática pela qual se devem reger as acções livres do homem, tem, necessariamente, de ser revelado como expressão de uma vontade superior, como algo obrigatório a que a vontade do homem deve submeter-se.

Esta natureza e origem transcendentes da lei natural teria como corolário que o direito positivo, como criação humana, só seria justo quando conforme ao Direito

---

[1] *O Fundamento do Direito Natural*, Coimbra, 1853, pp. 9-37.

[2] *Ibidem*, p. 43.

Natural e à lei divina, pois a liberdade e a autoridade humanas se fundam na criadora autoridade divina [1].

3. O krausismo jurídico

I. Em meados de Oitocentos regista-se uma significativa inflexão nos rumos do pensamento filosófico em Portugal e o abandono ou a crise das correntes de sinal sensista e utilitarista que caracterizaram os primeiros decénios do século, desenvolvendo e levando às suas naturais consequências lógicas as premissas em que se apoiara o nosso iluminismo e o precário eclectismo da segunda metade do século XVIII.

O ponto fulcral e decisivo desta mudança de atitude especulativa encontra-se no ponto de partida do filosofar, ou melhor, no modo de conceber este ponto de partida. Se, tanto o novo espiritualismo, de sinal racionalista, krausista ou ecléctico, como o anterior sensismo partem da psicologia ou do estudo da alma humana e do conhecimento a que ela acede para aí procurarem o fundamento metafísico que os conduz à ontologia, à teodiceia e à ética, o modo como concebem a psicologia difere profundamente entre eles.

Com efeito, do sensismo que perfilharam J. J. Rodrigues de Brito, Silvestre Pinheiro Ferreira, A. L. Seabra e Gama e Castro ou Silva Carvajal para o espiritualismo que caracteriza o pensamento dos de que, em seguida, iremos ocupar-nos, passa-se de uma *psicologia da sensação* para uma *psicologia da percepção*, de uma concepção do espírito como passividade para um modo de entendê-lo como um ente essencialmente activo e criador, sem negar, porém, o papel dos sentidos no conhecimento.

O novo espiritualismo, sendo, em primeira instância, uma *fenomenologia da percepção*, que atribui papel decisivo e criador ao espírito no conhecimento e o concebe como faculdade de directa e imediata relação cognitiva com o Absoluto e com os princípios universais, revelados, intuitivamente, à razão, no contacto com a experiência, mas de natureza supra-empírica, repudia, do mesmo passo, o papel nuclear anteriormente atribuído à sensação como fonte directa ou indirecta do conhecimento e a possibilidade de a reflexão ultrapassar o nível do genérico e do contingente, dispensando, igualmente, o socorro da revelação para completar ou garantir o seu saber da transcendência, se bem que tenha como compatíveis e harmónicos, porque de idêntica origem divina, os princípios da razão e os da fé.

[1] *Ibidem*, pp. 43-56. Sobre o pensamento deste autor, ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 82-85.

Esta nova orientação especulativa apresenta-se, também, como um pensamento de *Absoluto* e de *harmonia*, radicado numa visão plural do ser que, em sua ordem ascendente e sob a multiplicidade e variedade da criação, revela uma superior unidade de origem e destino, a que preside uma *teleologia do bem*, a qual recusa todo o negativo, seja mal seja erro, concebidos como meras privações ou sinais da imperfeição da criatura.

Outra importante característica distintiva desta corrente de pensamento é a sua crença na objectividade do conhecimento, garantida pela correspondência ou coincidência entre as categorias do ser e as do espírito, lógica e necessária decorrência da unidade sem fissuras que é da essência de todo o real e que faz do homem o mediador entre Deus e o mundo e assegura a confiança na razão humana.

II. No domínio filosófico-jurídico, a ruptura com o sensismo e a emergência do novo espiritualismo ficou a dever-se a Vicente Ferrer Neto Paiva ([1]), coetâneo, amigo e companheiro de Seabra e cujo pensamento constitui, com o do futuro autor do projecto do Código Civil de 1867, a mais acabada e coerente expressão que, entre nós, encontrou a concepção individualista-liberal do direito.

Depois de, durante os primeiros dez anos do seu magistério como professor da cadeira de Direito Natural, ter seguido ainda o velho compêndio de Martini, procurando, no entanto, acomodá-lo ao «estado actual da ciência, sobretudo na Alemanha», corrigindo muitas doutrinas e adiantando outras novas, extraídas dos filósofos modernos ([2]), em 1844, Ferrer decidiu-se a romper com este esquema de ensino e a dar novo rumo à sua reflexão filosófica sobre o direito. A mesma preocupação de actualização cultural e científica, que o levara já antes a procurar substituir o método escolástico, matemático e wolfiano do filósofo austríaco — após a sua frustrada tentativa de fazer adoptar o velho compêndio de Burlamaqui (como

([1]) Nasceu no lugar do Freixo (Lousã) em 1798. Doutorou-se em Cânones em 1821, foi nomeado lente em 1834. Foi deputado diversas vezes, ministro da Justiça em 1857. Faleceu em 1886. Da sua bibliografia filosófica devem destacar-se o *Curso de Direito Natural* (1843), os *Elementos de Direito Natural* (1844) e os *Princípios Gerais de Filosofia do Direito* (1850).

([2]) *Curso de Direito Natural*, Coimbra, 1843. Ao tomar posse da cadeira, em 1834, Ferrer propôs, sem êxito, que o compêndio de Martini fosse substituído pelo de Perreau (*Elements de législation naturelle*) ou outro que, como ele, estivesse «a par dos progressos da legislação natural». Ferrer insistirá novamente três anos depois, conseguindo que sejam aceites os *Elementos* de Burlamaqui, o que não obstou a que, em 1840, as congregações das Faculdades de Cânones e de Leis, na ausência de Ferrer, decidissem voltar a prescrever o manual de Martini. Note-se que o compêndio de Burlamaqui (1694-1748) fora já traduzido em 1768 (*Elementos de Direito Natural*, Lisboa, 2 vols.), por José Caetano de Mesquita, professor de Retórica e de Lógica no Colégio das Artes, em cujo ensino foi utilizado e que, na sequência da proposta de Ferrer, se fez em Coimbra, em 1837, uma edição do texto original francês dos *Elements du droit naturel* do pensador genebrino.

Martini, ainda um wolfiano) —, vai conduzi-lo, agora, a procurar novamente na Alemanha as últimas novidades da sua ciência. Desta feita será a versão krausista do idealismo alemão, tal como se apresentava em Ahrens e Tiberghien, que o jurista-filósofo perfilhará, procurando fundir, em pessoal síntese, a anterior tradição wolfiana com momentos essenciais daquela filosofia.

A orientação ecléctica, expressamente prescrita pelos Estatutos pombalinos ([1]) e que ele declara seguir, escolhendo de todos os escritores antigos e modernos o que lhe pareceu melhor e a que acrescentou o produto das suas lucubrações ([2]), levá-lo-á a buscar apoio acessório no Kant da *Metafísica dos Costumes*, obra cujo sentido fundamental, no entanto, lhe escapará.

No seu confessado eclectismo, o pensamento filosófico do liberal Ferrer apresentar-se-á sempre como o de um convicto espiritualista, firmemente crente no poder da razão humana, à qual atribuirá o poder de tudo submeter ao seu exame e de se pronunciar, como soberana, sobre todos os conhecimentos.

Se, no que respeita ao conceito de razão, aos limites do conhecimento e à ideia de Deus e suas relações com o mundo, o pensamento de Ferrer, no seu exigente racionalismo de sinal iluminista, no seu idealismo gnosiológico e no seu teísmo cristão, se distingue com nitidez do intuicionismo racional de Krause, da sua crença na coincidência entre as categorias lógicas e ontológicas e da sua metafísica panenteísta, já quanto à concepção orgânica, hierárquica e teleológica do Universo e à doutrina antropológica vem a coincidir em muito com as teses do especulativo alemão, decerto por se tratar de domínios em que este se encontra mais próximo da linha escolástico-liebniziana-wolfiana que orientou o primitivo magistério do nosso jurista-filósofo e à qual sempre continuará ligado.

Segundo a ontocosmologia que Ferrer perfilha, os seres de que se compõe o universo criado têm qualidades diversas, que os tornam diferentes uns dos outros: dessa diversidade de qualidades resulta a diferença de natureza entre eles. Assim, o desenvolvimento de múltiplos seres da criação, em função do fim próprio que a cada um a sabedoria e providência divina atribuiu, garante a ordem e a harmonia do universo ([3]).

([1]) «Não haverá sistema algum filosófico que [o professor] inteiramente subscreva na exploração e demonstração das leis naturais, antes pelo contrário, a filosofia que ele deverá seguir será propriamente a ecléctica.» Cap. V, § 4.º.

([2]) *Princípios Gerais de Filosofia do Direito*, Coimbra, 1850, p. 101.

([3]) *Ibidem*. pp. 25-26. Na 6.ª e última edição da *Filosofia do Direito*, Coimbra, 1883, pp. IV e § 19, Ferrer procurará conciliar esta teoria geral do mundo com a lei da luta pela existência, que considerará como lei natural primordial, que rege tanto a vida física como a vida jurídica e social, afirmando ainda haver grande analogia entre as leis físicas e as leis morais e jurídicas, doutrina que, como a de Darwin, se afigura encontrar-se em patente contradição com as linhas fundamentais do seu pensamento filosófico.

É neste contexto que se insere a antropologia — parte da Filosofia que se ocupa de examinar a origem, a natureza e o fim do homem — de primordial relevância para o estudo da Filosofia do Direito, já que o conhecimento filosófico dos princípios do direito tem a sua origem racional na natureza e fim do homem.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, a antropologia de Ferrer não se aparta das concepções correntes do tempo: o homem é composto de duas naturezas distintas e ligadas entre si: uma corpórea, sujeita às leis da causalidade física, e a outra inteligente, que se governa por leis de causalidade livre; deste carácter racional do homem resulta ser ele um fim em si, o que lhe confere o atributo de *pessoa*; o homem é, igualmente, um ser *sensitivo* e *racional*. A esta especial natureza do homem no conjunto do universo corresponde também um fim próprio e individualizado que Ferrer, segundo Ahrens, concebe como consistindo no bem, que se alcança pelo desenvolvimento integral de todas as suas faculdades e pela aplicação destas a todas as espécies de seres, segundo a ordem geral e a natureza de cada um em particular ([1]).

Determinados, assim, a natureza e o fim do homem, é o momento de passar ao estudo dos princípios filosóficos do direito ou Filosofia do Direito. Esta, na concepção de Ferrer, que neste ponto marcará durante algumas décadas a atitude dos nossos juristas filósofos, centra quase exclusivamente a sua atenção na determinação e desenvolvimento da ideia de direito.

Para definir essa ideia, procura Ferrer marcar os traços que a distinguem do conceito de moral, com o qual aparece amiúde confundida: enquanto esta se circunscreve ao domínio interno da consciência, cuidando apenas de intenções e prescrevendo deveres, ordenando ao homem que empregue todos os meios necessários para alcançar o seu destino racional, individual e social, o direito ocupa-se exclusivamente das condições, tanto internas como externas, que, sendo dependentes da liberdade e da vontade humanas, concorrem para a realização daquele mesmo fim ([2]).

A noção de direito de Ferrer vem a fundar-se, então, em dois princípios de diversa natureza, um subjectivo, a *razão prática* e outro objectivo, a *natureza humana*; é, precisamente, este duplo fundamento da ideia de direito, no qual se combinam o ser e o dever-ser, o momento empírico e o elemento racional, que vai originar as maiores dificuldades com que o jurista filósofo se debaterá e explicará o sentido contrapolar em que se orientarão as críticas dos seus imediatos discípulos — Dias Ferreira, J. M. Rodrigues de Brito e Faria e Maia — bem como o caminho que cada um deles trilhará.

([1]) *Fil. Dir.*, 6.ª ed., vol. I, §§ 5 e 6.
([2]) *Ibidem*, ed. e vol. cits., §§ 15 e 16.

O dialogismo que caracteriza esta noção de direito pantentear-se-á, igualmente, no modo como o pensador a desenvolve e explicita. Sendo Ferrer um convicto e extremado liberal, o direito, para ele, apresentar-se-á, não numa dimensão eminentemente material — como da sua definição parecia dever resultar, já que este é um complexo de condições cujo conteúdo e extensão possível conviria determinar — mas sim com um sentido formal, como «esfera jurídica» individual e condição de exercício da liberdade de cada sujeito, que tem como único limite o respeito pelos direitos alheios e pela esfera de acção livre dos outros sujeitos jurídicos.

O essencial da sua ideia de direito vem, assim, a encontrar-se no princípio do *neminem laedere*, expresso com particular nitidez em três momentos capitais da sua reflexão: a natureza dos deveres jurídicos, o sentido e alcance da divisão do direito natural em *absoluto* e *hipotético* e a amplitude conferida ao direito de propriedade.

Quanto à primeira questão, sustenta Ferrer que, enquanto os deveres morais são de natureza afirmativa, as obrigações jurídicas têm conteúdo negativo, pois que o direito é, essencialmente, uma faculdade ou uma coisa permitida, que não pode considerar-se como dever ou obrigação de alguém, dependendo unicamente do respectivo sujeito o seu exercício ou a renúncia a ele; assim, o dever jurídico, mais do que a obrigação de agir de determinado modo positivo, de prestar algo a alguém, consiste numa abstenção, a de não invadir a esfera jurídica alheia, já que o direito de qualquer pessoa vai até onde chega o direito dos outros, devendo, por isso, sempre que duas ou mais pessoas pretendem a mesma coisa, o direito de cada uma limitar-se pelo das restantes, a fim de que as respectivas pretensões sejam igualmente satisfeitas (1).

Desta concepção individualista e tendencialmente absoluta do direito decorrem, naturalmente, as posições assumidas quanto aos dois outros pontos acima mencionados. Com efeito, acolhendo a distinção — que vinha de Martini e que Ahrens igualmente aceitara — entre direitos cuja fonte exclusiva é a natureza humana (*direitos naturais absolutos* ou *originários*) e aqueles que, fundando-se naquela, pressupõem a existência de um facto concreto de aquisição (*direitos naturais hipotéticos* ou *derivados*), Ferrer sustentará o carácter absoluto e inalienável dos primeiros, nos quais considera incluídos os *direitos de personalidade* (direito de justa actividade, de liberdade, de associação, de independência) e o de propriedade (direito de usar as coisas externas). A este, coerente com o seu individualismo liberal, conferirá Ferrer a máxima extensão, não atribuindo nenhum dever correlativo ao respectivo titular, o qual poderá dispor absoluta e incondicionalmente das coisas de que é proprietário, podendo até destruí-las por mero capricho,

(1) *Ibidem.*, ed. e vol. cits., §§ 24 e segs.

atitude porventura moralmente reprovável mas juridicamente lícita, desde que não ofenda direitos alheios sobre a coisa destruída ([1]).

Uma concepção krausista mas de paradoxal conteúdo kantiano, uma ideia de direito baseada numa noção formal de condicionalidade e assente na natureza racional do homem, conferindo decisivo papel à liberdade individual, cujo exercício tem como limites os da vontade e da esfera jurídica alheias, do que resulta, naturalmente, a subalternização do conceito de dever, ao qual é atribuído conteúdo essencialmente negativo, eis os traços dominantes da nossa jusfilosofia liberal tal como se pensou e exprimiu em Vicente Ferrer Neto Paiva ([2]) e que viria a marcar decisivamente, durante algumas décadas, a especulação filosófica sobre o direito e a justiça em Portugal ([3]) e no Brasil ([4]).

III. Ao individualismo de Ferrer, para quem a liberdade, arvorada em absoluto, seria o cerne da ideia de direito, vão contrapor os seus discípulos e sucessores uma visão do jurídico em que aquela se conjuga com a ideia de igualdade e o indivíduo é considerado nas suas relações de interdependência social, ao mesmo tempo que, mais fiéis ao magistério de Krause, de que também Ferrer se reclamara, não deixarão de notar as contradições insolúveis do pensamento do velho professor coimbrão.

José Dias Ferreira ([5]), em cuja filosofia os ensinamentos colhidos na corrente krausista se mesclam com teses essenciais do «eclectismo esclarecido» de Vítor Cousin, será o primeiro a abordar, criticamente, o pensamento filosófico-jurídico de Ferrer, partindo, todavia, de pressupostos especulativos afins dos seus.

([1]) *Ibidem*, §§ 65 e segs. e § 131.

([2]) Sobre o pensamento filosófico-jurídico de Ferrer, ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 41-50 e *Estudos de História do Direito*, vol. II, Coimbra, 1948, pp. 277-389, Mário Reis Marques, «O Krausismo de Vicente Ferrer Neto Paiva», *in Bol. Fac. Dir. Coimbra*, vol. LXVI, 1990, A. Castanheira Neves, *Digesta*, vol. I, Coimbra, 1995, pp. 337-342, A. Simões Dias, *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, Lousã, 1999, A. Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileiro*, ed. cit., pp. 88-101, Aa. Vv., *Vicente Ferrer Neto Paiva no Centenário do seu Nascimento, a Convocação do Krausismo*, Coimbra, 1999 e *O Krausismo em Portugal*, Braga, 2001.

([3]) Cf. Cabral de Moncada, *Subsídios e Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. I, Coimbra, 1958, pp. 219-250 e Aa. Vv., *O Krausismo em Portugal*.

([4]) O compêndio de Ferrer foi adoptado, na Faculdade de Direito de São Paulo, desde a sua publicação até meados dos anos 70 do século XIX, enquanto, na de Olinda-Recife, foi escolhido para substituir o do catedrático Pedro Autran de Albuquerque, sendo a base do ensino filosófico-jurídico ali ministrado até 1862. Ver A. Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras*, ed. cit., pp. 102-121.

([5]) Nasceu em Pombeiro (distrito de Coimbra), em 1837, tendo sido figura de relevo na política, na advocacia e na ciência jurídica portuguesa da segunda metade do século XIX. Faleceu em 1907.

Tal como o seu mestre, Dias Ferreira centrará a sua indagação na determinação da ideia de direito, cujo fundamento procurará na natureza e no fim do homem, o que o leva, naturalmente, ao tratamento, ainda que sumário, da problemática antropológica, com especial incidência na psicologia e na teoria do conhecimento.

Quanto à natureza humana, em que, como os jusnaturalistas seus antecessores, verá o ponto de partida para a determinação da ideia de direito, Dias Ferreira acolherá a concepção corrente de que aquela é composta de duas substâncias, uma física, sujeita às leis da causalidade necessária, que constitui o ponto de contacto entre o espírito e o mundo exterior, e outra psíquica ou espiritual, as quais coexistem em íntima e recíproca influência e subordinação, em termos cujo conhecimento ou compreensão transcendem, porém, a capacidade da razão humana [1].

A natureza dual do homem confere-lhe especificidade ontológica face ao restante mundo criado, fazendo dele uma síntese do universo, em que o material e o espiritual, o finito e o infinito se fundem hamonicamente, ordenada em função de um fim igualmente específico e superior ao da restante criação — o *bem* — entendido, tal como em Krause e Ferrer, como desenvolvimento integral e harmónico de todas as suas faculdades e na aplicação das mesmas a toda a espécie de seres.

Resolvido assim o problema antropológico essencial, cumpre considerar então a própria ideia de bem, o que nos reconduz à ética. Esta vem a consistir na ciência do princípio e dos modos de realização do bem, em todas as suas espécies e formas, devendo distinguir-se da moral, cujo domínio, mais restrito, é o do estudo das leis que regem a vontade na prática do bem.

É aqui, no estudo das relações entre a moral e o direito, em contraposição crítica a Kant, Krause e Ferrer, que vamos encontrar o núcleo essencial e individualizador da concepção filosófico-jurídica de Dias Ferreira. Segundo ele, direito e moral têm o mesmo princípio ou origem e dirigem-se ao mesmo fim, constituindo ramos de um tronco comum, a ética ou metafísica dos costumes, mas enquanto o primeiro considera as acções humanas pelo lado da condicionalidade, a segunda ocupa-se da intenção com que são praticadas, tendo como única sanção Deus e a própria consciência. «Há, porém, uma certa porção de bem, cuja realização como indispensável à manutenção da vida humana, não pode ficar dependente dos

[1] *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, 2.ª ed., Coimbra, 1867, p. 165. A primeira edição da obra data de 1864 e reporta-se a lições dadas a partir de 1862, ano em que o autor sucedeu a Rodrigues de Brito na regência da cadeira, que este assegurara, a título provisório e como substituto, de 1858 a 1861. Em 1858, ainda estudante, Dias Ferreira publicara umas *Anotações aos Elementos de Direito Natural*, de Ferrer, onde seguia ainda fielmente o pensamento do mestre.

caprichos ou da vontade individual de cada homem», pelo que se impõe que uma força exterior à consciência, a coação externa, obrigue cada um à realização dessa parte de bem que se torne necessária à manutenção da ordem social. É, precisamente, essa a função do direito: completar e fortificar a garantia moral da execução dessa parte de bem, através do uso da força que lhe é própria.

Desta ideia da ordem jurídica como garante da realização do *mínimo ético* parte Dias Ferreira para a sua definição do direito, que concebe como sistema de princípios que regem a actividade livre do homem na realização necessária do bem para a manutenção da ordem social ([1]).

A análise desta definição revela-nos claramente o que singulariza o pensamento do nosso jusfilósofo em relação ao daqueles a que o seu pensamento directamente se refere.

Assim, a ideia de que o direito, como qualquer ramo do conhecimento humano, é um *sistema de princípios* opõe-se criticamente a Krause e a Ferrer, que faziam consistir aquele num *complexo de condições externas*.

De igual modo, ao afirmar que os princípios que constituem o mundo jurídico respeitam unicamente à liberdade, pretende tornar claro, contra as noções demasiado amplas de Krause e Ferrer, que o direito se refere apenas a essa faculdade e não às condições, dela dependentes, necessárias à realização do destino humano, pois que esta segunda definição convém não só ao direito mas à generalidade das ciências humanas.

Também ao notar que o direito tem por objecto as acções livres do homem que devem ser realizadas para assegurar a execução daquela porção de bem necessária à manutenção da ordem social, Dias Ferreira tem em mente um duplo objectivo: pretende, antes de mais, vincar que o direito se destina a garantir o respeito pelo princípio ético da igualdade da natureza humana, evitando que, pela ofensa do bem de qualquer homem, o bem geral da sociedade, de que aquele é parte integrante, venha a ser afectado; visa, depois, denunciar a separação radical entre o direito e a moral, propugnada por Kant e Ferrer e a hipertrofia da liberdade individual que àquela andava ligada. E isto por duas ordens de razões: porque tal concepção, por um lado, se não concilia de modo algum com um pensamento em que a visão do direito decorre de uma metafísica cujo fundamento é a ideia de um Deus criador que preside, com as suas leis e a sua providência, ao desenvolvimento harmónico do universo no caminho superior do bem e, por outro, conduz necessariamente a aceitar como legítimos o suicídio, o duelo e a destruição das próprias coisas.

Por último, a ideia de direito como garantia da realização do mínimo ético, tal como Dias Ferreira a concebe, contrapõe-se também ao pensamento kantiano,

---

([1]) *Noções Fundamentais*, 2.ª ed., pp. 373 e segs.

acolhido por Ferrer, segundo o qual o homem tem o direito de exigir as condições necessárias à realização do seu destino, porquanto, em seu entender, uma concepção deste tipo, em seu extremado individualismo, não pode deixar de chocar-se com os princípios da liberdade e da igualdade humanas, levando, irrecusavelmente, no seu limite, à negação da propriedade e, com ela, à da própria liberdade individual (1).

IV. Outro discípulo de Ferrer, Joaquim Maria Rodrigues de Brito (2), que o substituiu de 1858 e 1861, partindo de uma atitude metafísica tão fielmente krausista como a de Dias Ferreira, se bem que mais solidamente deduzida e servida por mais densa dialéctica, levará mais longe a crítica do individualismo liberal que repassa a filosofia jurídica do velho mestre, fazendo da reciprocidade ou mutualidade de serviços a essência da ideia de direito (3).

Explicitando liminarmente o seu pensamento e procurando vincar com nitidez o que o opunha ao seu antecessor, Rodrigues de Brito notará que, enquanto aquele considerava o homem como ser independente dos mais homens, levantando, por assim dizer, entre homem e homem uma barreira intransponível, ele, pelo contrário, não pode considerar os homens isoladamente, pois reputa-os dependentes uns dos outros, nem admitir o indiferentismo como princípio regulador da sociedade.

Este ponto de vista, assentando na natureza humana o fulcro da ideia do direito, desloca a questão para o domínio da antropologia filosófica, que é, precisamente, para Rodrigues de Brito, como, a seu modo, o fora já para Ferrer e Dias Ferreira, o pressuposto da filosofia jurídica, mas de uma antropologia filosófica que se funda numa ontocosmologia pluralista, se conclui numa ética espiritualista e se garante por uma teologia racional.

(1) *Ibidem*, pp. 346 e segs. e 378 e segs. Sobre o pensamento filosófico-jurídico de Dias Ferreira, ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 57-62 e *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. I, pp. 304-310 e Mário Reis Marques, «Do Direito Natural» à «Filosofia do Direito: José Dias Ferreira», in *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, n.os 3-4, 1987, pp. 38-55 e A. Braz Teixeira, «A reacção espiritualista em Portugal: krausismo e ecletismo», em *Ciências Humanas* (Universidade Gama Filho), Rio de Janeiro, n.º 18-19, 1981.

(2) Filho de Joaquim José Rodrigues de Brito, de que nos ocupámos acima (n.º 1, II), nasceu em Coimbra e doutorou-se em 1843, tendo sido nomeado lente substituto extraordinário em 1855. Faleceu em 1873, deixando incompleta uma *Filosofia da História do Cristianismo*, que, postumamente, foi publicada na revista coimbrã *O Instituto*, vols. XXIV a XXXVIII, 1887 a 1891.

(3) *Filosofia do Direito*, 1.ª ed., Coimbra, 1869 e 2.ª ed., Coimbra, 1871, § 259. Nos apontamentos das suas *Lições de Direito Natural*, professadas no ano lectivo de 1860-1861 e publicados em edição litografada, encontra-se já, em comentário crítico ao compêndio de Ferrer, o essencial do pensamento que depois, de forma mais perfeita, sistemática e completa, se contém nas duas edições da *Filosofia do Direito*.

Por seu turno, o ponto de partida de todo o filosofar é, necessariamente, o do estudo da natureza psíquica do homem e das faculdades que regem as suas manifestações, dado que delas depende todo o conhecimento de si próprio, do mundo e de Deus a que o homem pode ascender.

Da análise da natureza do homem emerge a noção de *bem* que no seu ser se encontra inscrita como fim e lei do seu desenvolvimento e lhe impõe que, num processo de progressivo aperfeiçoamento, obra da sua vontade livre iluminada pela luz da razão, se realize, desenvolvendo harmonicamente todas as suas faculdades, tanto físicas como espirituais, contribuindo, assim, igualmente, para o bem dos seus semelhantes e para a realização do bem universal.

A realização do fim do homem queda, contudo, dependente de três condições essenciais, referentes a cada uma das relações fundamentais da sua natureza: a da *utilidade*, que guia o seu trabalho e a sua acção sobre todas as forças da natureza física, dando lugar à *esfera industrial* da sua actividade; a do *direito*, que regula as relações entre os homens na sua objectividade, de modo a que a acção de cada um seja conforme ao bem geral dos restantes, constituindo a *esfera social* ou jurídica da sua acção; e a da *moral*, dirigindo as intenções da vontade em vista do bem absoluto para que a sua actividade seja produto de uma intenção pura e conforme à lei prescrita por Deus ao homem (*esfera moral*). Daí que toda a acção humana deva ser, simultaneamente, *útil*, *justa* e *moral*, isto é, condição de vida individual, social e moral ([1]).

É a partir destes pressupostos metafísicos e antropológicos que Rodrigues de Brito procura determinar a ideia ou o princípio do direito, começando por notar, desde logo, que ele constitui um *princípio social*, pois, sendo a sociedade o estado natural do homem, aquele é, precisamente, o princípio que deve regular a sua actividade nas relações com os outros homens.

Na noção de sociedade que perfilha revela-se um dos tópicos basilares da sua concepção e de todo o pensamento de inspiração krausista — a noção de organismo, pedra angular da sua ontologia, já que, no entender da escola, o eu, o mundo, Deus e a sociedade são verdadeiros organismos. Assim, a sociedade não pode conceber-se como uma simples aglomeração de homens, justapostos uns aos outros, reunidos por hábito ou por acaso, e mais ou menos relacionados uns com os outros, devendo antes considerar-se como um verdadeiro organismo, em que cada indivíduo desempenha uma função especial, concorrendo e cooperando para aumentar a riqueza geral e o bem-estar de todos, vivendo, como personalidade individual, uma vida própria, mas dependente da vida social.

É deste ponto de vista que decorre a sua oposição tanto ao individualismo liberal e à sua concepção do *neminem laedere* como princípio do direito, como à

([1]) *Lições de Direito Natural*, § 211 e segs.

dissolução da personalidade individual na sociedade e à apropriação colectiva de todos os bens, propugnada pelas doutrinas comunistas, e promana a sua concepção de *reciprocidade* ou *mutualidade* de serviços como princípio do direito ([1]).

O direito virá, então, a consistir no complexo de condições que os homens mutuamente devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade, ou, numa formulação mais sintética, no complexo de condições internas e externas que os homens reciprocamente se devem prestar para conseguirem os seus fins. Próxima da de Ferrer, por conceber o direito com complexo de condições e não como sistema de princípios, como pretendia Dias Ferreira, a definição de Rodrigues de Brito coincide com a deste ao atribuir-lhe um conteúdo eminentemente ético, a realização do bem como fim do homem e de cada homem, indo, no entanto, mais além em dois aspectos entre si interdependentes — a ideia do direito como ordenador do organismo social e a sua identificação com a noção de *dever*.

Assim, se para os seus imediatos antecessores, o direito era entendido como poder ou faculdade de agir ou deixar de agir de certo modo, cujo fundamento era a liberdade individual, concepção a que Dias Ferreira pretendeu dar um conteúdo ético, associando à *liberdade* a *igualdade*, Rodrigues de Brito, procurando harmonizar o personalismo com o solidarismo organicista, ao mesmo tempo que alarga a toda a humanidade o princípio do bem, põe o acento tónico na igualdade e submete a liberdade ao imperativo do dever de cada um perante os outros e perante si próprio. Com efeito, da sua identificação do princípio do direito com a *reciprocidade* ou *mutualidade de serviços* resulta que cada homem, enquanto ser natural e necessariamente social, tem direitos porque tem deveres: o de prestar aos seus semelhantes os serviços que estiverem em seu poder e o de exigir aqueles de que precisa, como condições do seu desenvolvimento ([2]).

O direito, sendo essencialmente o mesmo, ou seja, mutualidade para todos e para cada um e, por isso, sempre dever, pode considerar-se quer na sua forma geral e abstracta, como princípio superior das relações sociais, quer na sua realidade efectiva, através da sua individualização na pessoa que dele é sujeito. Sob este último ponto de vista, os direitos originais do homem — de sua natureza universais, iguais, invariáveis, intuitivos e inalienáveis — reconduzem-se aos de *personalidade* e de *propriedade*, se bem que este possa considerar-se englobado naquele, porquanto à personalidade é inerente o poder de recolher os meios, de os preparar pelo trabalho (único fundamento do direito de propriedade) e de os consumir

([1]) Enquanto na *Filosofia do Direito*, Rodrigues de Brito acolhe a expressão, de sabor proudhoniano, de *mutualidade de serviços*, nas *Lições de Direito Natural*, em que se contém a primeira forma do seu pensamento, referira-se à *mútua reciprocidade de serviços*.

([2]) *Fil. Dir.*, §§ 265-272.

para viver e desenvolver-se. Por sua vez, o direito de personalidade, que é complexo, compreende outros diversos direitos, como o de dignidade, de liberdade, de boa reputação e de associação.

Este último é a condição prática da mutualidade de serviços, pois é através da associação que se proporcionam condições de existência e desenvolvimento a todos os indivíduos e instituições, já que os homens carecem de unir as suas forças para prosseguirem em comum qualquer dos fins racionais da vida humana ([1]).

A *associação*, sendo condição necessária do desenvolvimento do homem e da sociedade, deve resultar de um acto livre, de um acordo de vontades para a realização de um fim comum, de um *contrato* que a constitua e defina os deveres e os direitos dos associados. É o que acontece nas diversas esferas da sociedade, desde a família às associações religiosas ou de natureza económica, artística e científica, às associações cooperativas, de troca ou de assistência mútua, até ao próprio Estado, o qual deve ter por fim garantir a realização social da mutualidade de serviços, cabendo-lhe assegurar a aplicação do direito e as condições de livre e autónomo desenvolvimento dos fins prosseguidos pelas restantes associações nos seus domínios específicos, sem nele intervir directamente ([2]).

V. Foi, precisamente, a ideia de *associação* (que já Ferrer incluíra entre os direitos originários, como o fará depois, por influência sua, o próprio Código Civil de 1867), o seu papel como elemento essencial da vida jurídica e social e a atitude que perante ela o Estado deve tomar que serviu de tema frequente à meditação de outros autores de inspiração krausista, como Adrião Forjaz de Sampaio ([3]), João da Silva Ferrão de Carvalho Martens ([4]), João de Pina Madeira Abranches ([5]) e, acima de tudo, António de Sousa Silva Costa Lobo ([6]).

([1]) *Lições de Dir. Nat.*, p. 352 e *Fil. Dir.*, §§ 273-340.

([2]) *Fil. Dir.*, §§ 343 e segs.

([3]) Natural de Coimbra (1810), em cuja Faculdade de Leis se licenciou, depois de haver frequentado a Faculdade de Filosofia, doutorou-se em 1835, sendo nomeado lente substituto da recém-criada Faculdade de Direito (1838) e catedrático (1843) e exercido o magistério até 1868, regendo sempre a cadeira de Economia Política e tendo publicado diversos compêndios desta cadeira, desde os *Elementos de Economia Política* (1839) até aos *Elementos de Economia Política e Estadística* (1874). Faleceu em 1882.

([4]) Nascido em 1824, foi professor da Faculdade de Direito de Coimbra (1858), deputado, par do Reino, ministro de Estado e diplomata. Faleceu em 1895.

([5]) Foi professor da Faculdade de Direito de Coimbra, a partir de 1864. É autor dos livros *Até Onde se Pode Estender a Acção do Estado Enquanto à Propriedade* (1864) e *Teoria da Solidariedade Social Defensiva Aplicada ao Projecto de Código Penal Português* (1866). Faleceu em 1883.

([6]) Nascido em 1840, foi doutor em Direito pela Universidade de Coimbra (1864) e ministro dos Negócios Estrangeiros (1892). Faleceu em 1913. Entre as suas obras merecem destaque o ensaio sobre *As Origens do Sebastianismo* e a *História da Sociedade em Portugal no Século XV*.

Adrião Forjaz de Sampaio, primeiro professor de Economia Política na Faculdade de Direito de Coimbra, cujo pensamento foi progressivamente incorporando elementos significativos do krausismo, designadamente o relevo que este atribuía à associação como meio eficaz de contrariar ou mitigar os excessos do princípio exclusivo da liberdade e o consequente individualismo que conduzia à «luta de todos os interesses e forças em dano dos mais fracos», repetidas vezes afirmou que o desenvolvimento espontâneo dos fenómenos industriais, regidos por leis naturais e pressupondo uma organização natural, se realiza pela associação espontânea que, «tomando as formas que as necessidades demandam, segundo os tempos e os lugares, e regularizando a liberdade, reúne e combina as forças e vontades, e estreita as relações de mútuo adjutório entre os comprodutores, quer de diversas, quer das mesmas classes de indústria» ([1]). Reforçando esta ideia, escreverá ainda que a associação «dá princípio, continuação e fim à produção: e assim como a fraqueza individual por meio dela se converte em força para vencer a natureza e prestar-nos os seus tesouros, e a revelar-nos os seus segredos; da mesma sorte, com a sua intervenção, a reciprocidade de socorros, tão digna de cristãos, e tão necessária aos desvalidos, regularizando-se, estende-se e fortifica-se» ([2]).

VI. O segundo, mais conhecido por Martens Ferrão, num estudo publicado em 1854 ([3]) acerca das relações entre o capital e o trabalho, definirá o direito como o complexo de condições necessárias para o homem realizar o seu fim, aperfeiçoando-se ([4]), ao mesmo tempo que aditará que uma dessas condições é a possibilidade de empregar a sua actividade, actuando sobre os bens materiais, recolhendo os frutos do seu trabalho, razão pela qual o direito de propriedade se apresenta como um direito natural, porque inerente à natureza do homem, só sendo, contudo, legítimo quando exercido para a consecussão daquele mesmo fim ([5]).

Por outro lado, o não poder o homem viver senão em sociedade, encontrando-se, por isso, a realização do seu ser necessariamente dependente da sua integração em círculos sociais de âmbito cada vez mais vasto e o ser a ideia de direito correlativa da ideia de dever, levavam Martens Ferrão a perfilhar um conceito

([1]) *Elementos de Economia Política*, 4.ª ed., Coimbra, 1852, §§ 213 e 224-226.

([2]) *Elementos de Economia Política e Estadística*, Coimbra, 1874, nota aos §§ 214 e 215. Sobre este autor, ver António Almodovar, *A Institucionalização da Economia Política em Portugal*, Porto, 1995, pp. 305-330 e Alcino Pedrosa, *Introdução* à reedição dos *Estudos e Elementos de Economia Política*, vol. I, Lisboa, 1995.

([3]) *Será possível, com esperança de permanência, e, quando o seja, será necessário para o melhoramento das classes operárias, reorganizar-se a esfera industrial de uma qualquer forma imposta pela autoridade?*, Coimbra, 1854.

([4]) *Ibidem*, p. 223.

([5]) *Ibidem*, pp. 235 e 248.

eminentemente social da propriedade, próximo do de Rodrigues de Brito e claramente distinto da visão ainda individualista de Ferrer e de Seabra.

Este conceito de direito e este modo de entender a propriedade achavam-se, neste autor, estreitamente conexos com uma noção do Estado como um organismo integrado por outros organismos menores — a família, a comuna, a província e a nação — que deveriam gozar de liberdade para alcançarem os seus fins, o que o conduzia a defender um sistema de descentralização administrativa em que ao Estado caberia a realização dos interesses gerais e a cada uma das outras comunidades a dos seus interesses próprios.

Ao conceber assim a sociedade e o Estado, Martens Ferrão era levado a entender que o modo mais adequado de reorganizar a actividade económica, com vista ao melhoramento das classes operárias, seria não a intervenção do Estado mas sim a acção dos particulares, através da livre associação, criando uma economia autodirigida, assente em dois princípios fundamentais, o dever de trabalhar e o direito ao trabalho (1).

VII. Por seu turno, Madeira Abranches partilhará, com a geração dos discípulos de Ferrer, a mesma concepção social do direito e a ideia de que ao Estado cabe manter e conservar o equilíbrio social, garantindo a todos a sua esfera de acção, pondo-os ao abrigo das leis e proporcionando-lhes os meios de desenvolvimento, não se imiscuindo, porém, na gerência interna das diversas esferas (2).

O instrumento de que o Estado se serve para cumprir esta sua função é o direito, o qual, «subministrando os meios de desenvolvimento às diversas esferas da actividade humana, une-as por laços orgânicos, e chega até a afirmar uma legítima solidariedade, bem semelhante ao sistema nervoso, que, ligando todas as partes do corpo, torna cada uma condição necessária para a conservação das outras» (3).

VIII. O tratamento mais desenvolvido e aprofundado da ideia de associação ficou a dever-se a Costa Lobo que dela se ocupou na sua dissertação de doutoramento em Direito (4), numa linha de pensamento muito próxima da de Rodrigues de Brito.

Na obra de Costa Lobo vamos encontrar, como em Rodrigues de Brito e nos outros krausistas portugueses, a concepção criacionista do mundo, cujos elemen-

(1) *Ibidem*, pp. 284-287. Sobre o pensamento deste autor, ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 64-70.

(2) *Até onde ...*, p. 15 e *Dissertação*, p. 7.

(3) *Dissertação*, p. 6. Sobre este autor, ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 70-73.

(4) *O Estado e a Liberdade de Associação*, Coimbra, 1864.

tos constitutivos, espírito e matéria, se consubstanciam no homem numa essencial unidade; a visão do universo como dominado por princípios e leis emanados de Deus, numa maravilhosa manifestação de ordem no seu todo e na sociedade dos seres que o compõem; o ponto de vista segundo o qual a natureza se nos apresenta como uma série ascendente de seres, dos quais os da espécie superior reúnem às qualidades constitutivas dos inferiores, um elemento novo, específico e individualizador da nova região ôntica; o *bem* como princípio universal, comum a todo o ser, e a *harmonia* como expressão superior e mais compreensiva da natureza do homem; o *bem* como realização da essência do homem pelo desenvolvimento completo e acorde da sua natureza, considerada em si e no complexo das suas relações e como princípio sintético da vida social, que, elevando o homem acima do interesse, submete a sua liberdade a uma lei racional, universal e necessária; a ideia de que a liberdade não é um fim para si nem a liberdade jurídica a única liberdade, já que a verdadeira liberdade é a liberdade racional, a liberdade do bem, a síntese da liberdade de direito e da liberdade moral, harmónica e orgânica, que só pelo *princípio da associação* pode ser alcançada; por outro lado, sendo a sociabilidade atributo essencial da personalidade, que se define pela recíproca prestação de serviços, a *sociedade* é um verdadeiro organismo que, como todos os demais, obedece, no seu desenvolvimento, a um processo triádico, definido pelas *leis de unidade, variedade* e *harmonia*; assim, nesse futuro estado de união e harmonia, a humanidade, sob o aspecto de uma grande personalidade, terá reunidos em si todos os homens em círculos progressivamente mais latos de sociabilidade e a vida será então um vasto sistema de associações em que todos os membros partilharão entre si, cada um segundo a sua vocação, esferas e funções particulares, constitutivas da actividade social.

Da sociabilidade, que faz cada homem intimamente dependente dos seus semelhantes, na realização do seu fim pessoal, decorre a ideia de direito como complexo de condições, dependentes da liberdade e necessárias ao cumprimento do fim geral do homem e de todos os fins particulares nele contidos, direito cujo conteúdo é o bem e cujo fim é a perfeição progressiva e nunca concluída ou alcançada da personalidade e da sociedade.

Por seu lado, ao Estado, enquanto instituição unificadora do direito, compete, acima de tudo, a aplicação do direito e da justiça, garantindo, através dela, a existência de condições de exercício da liberdade individual, deixando à sociedade, pela variedade e ligação das suas partes em liberdade, o cumprimento dos diversos fins humanos: religião, moral, ciências, artes e indústria. Para tanto, deve limitar a sua acção ao domínio que lhe é próprio, o do modo jurídico da actividade social, deixando à sociedade a liberdade de, por intermédio da associação naquelas diversas esferas da actividade humana — da religião ao trabalho — organizar

a vida social segundo o *princípio de harmonia* e de acordo com a *lei da perfectibilidade*. Com efeito, o *direito de associação*, aspecto essencial do direito de personalidade, é, como ele e como o *direito de propriedade* — que deste é um reflexo no mundo exterior —, um direito natural, que decorre directamente da própria essência sociável do homem e do imperativo moral que impõe à sua liberdade a realização do bem como seu fim.

Costa Lobo não se limita, porém, como Rodrigues de Brito ou os outros krausistas portugueses, a fundamentar especulativamente o direito de associação na mutualidade de serviços e na concepção orgânica da sociedade, completando a sua investigação com uma proposta concreta visando uma organização de tipo corporativo de todas as esferas sociais, desde a religiosa, a moral e a intelectual até à ordem económica, dentro de uma orientação de filosofia social que se pretende equidistante tanto do individualismo liberal como das doutrinas comunistas do socialismo nascente e que visa obviar às graves injustiças a que estava conduzindo o liberalismo político-económico e a expansão da economia capitalista ([1]).

Neste ponto, o pensamento filosófico de inspiração krausista acolhido na Faculdade de Direito de Coimbra em meados do século XIX vem a coincidir, por um lado, com as preocupações que, em 1840, haviam levado já Silvestre Pinheiro Ferreira a apresentar um *Projecto de associação para o melhoramento da sorte das classes industriosas* e, por outro lado, com as tomadas de posição dos primeiros adeptos portugueses das doutrinas socialistas, com especial destaque para Henriques Nogueira (1825-1858) e para os seus companheiros da geração de 1850 — a que pertencem também J. M. Rodrigues de Brito, Amorim Viana (1822-1901) e Custódio José Vieira (1822-1879) — em cujo pensamento a ideia socialista aparece claramente ligada ou dependente de um pensamento de harmonia, de fundo eminentemente ético e ressonâncias religiosas, marcado por um utopismo romântico, que confia muito mais no acordo espontâneo e natural entre as classes e os organismos sociais do que numa crítica pretensamente científica do liberalismo e dos seus valores essenciais ou na eficácia transmutadora e redentora da «luta de classes».

Numa sociedade ainda de fundo agrário, de indústria timidamente nascente, o pensamento de base municipalista e federalista destes nossos primeiros doutrinários socialistas, que não escondem a sua filiação em Herculano e Silvestre Pinheiro Ferreira, recusa o colectivismo e respeita a propriedade privada, que o trabalho

([1]) Sobre o pensamento filosófico-social de Costa Lobo ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 74-82 e A. Braz Teixeira, «Os precursores do corporativismo português», *in Esmeraldo*, n.os 11 e 12, Lisboa, 1956 e «O pensamento associacionista e corporativo em Portugal no Séc. XIX», nas *Comunicações ao I Colóquio Nacional do Trabalho, da Organização Corporativa e da Previdência Social*, vol. III, Lisboa, 1961.

legitima, vendo numa agricultura de pequenos proprietários o ideal descentralizador da sua reforma social ([1]).

IX. Também Joaquim Maria da Silva ([2]), pensador vigoroso cuja reflexão teve, igualmente, como ponto de partida o krausismo coimbrão de Ferrer Neto Paiva, de quem foi aluno, sem deixar de atender ao eclectismo espiritualista de Cousin e Joufroy, dedicou alguma atenção especulativa à problemática filosófico-jurídica, a partir de uma ampla e consistente visão metafísica.

Admitia o pensador açoriano que, por três vias, é possível ao homem aceder ao conhecimento: os sentidos, a inteligência e a razão. Enquanto, porém, os provenientes dos sentidos ou concebidos pela inteligência apenas permitem obter noções ou conhecimentos singulares, particulares ou gerais, à razão, num conhecimento directo e intuitivo, é dado descobrir a verdade e conhecer os princípios absolutos, de valor universal, que provêm de Deus e são leis reguladoras da criação, em que se manifesta a sabedoria divina e se revela a sua verdade, de que são forma. Estes princípios, que têm realidade objectiva, projectam-se nas coisas e são qualidades ou atributos do próprio ser infinito de Deus.

Dentre esses princípios, na filosofia de Joaquim Maria da Silva, assumem especial importância os da *causalidade*, do *bem* e do *justo*.

O primeiro era o mais seguro fundamento que o filósofo encontrava para afirmar a existência de Deus e a realidade objectiva dos seres, pois que o homem, ao ser afectado e ao registar modificações cuja origem são outros seres, seria levado a admitir que eles, enquanto existentes, têm uma causa, e, ascendendo de causa em causa, chegaria a uma causa primeira, que de nenhuma outra depende e seria a necessária e originária razão de ser de todas as demais causas.

Contraposto à unidade e simplicidade da substância divina, o universo, segundo o pensador, apresenta-nos uma multiplicidade e diversidade de seres, ordenados numa escala ascendente e hierárquica, em que cada classe contém tudo o que se acha na imediatamente inferior e algo mais que a individualiza e faz superior às anteriores.

([1]) Ver Henriques Nogueira, *Estudos Sobre a Reforma em Portugal*, Lisboa, 1851. Sobre o pensamento filosófico e social de Henriques Nogueira e da geração de 1850, ver Vítor de Sá, *Perspectivas do Século XIX*, Lisboa, 1964 e *A Crise do Liberalismo e as Primeiras Manifestações das Ideias Socialistas em Portugal* (1820-1852), Lisboa, 1969; César de Oliveira, *O Socialismo em Portugal — 1850-1900*, Porto, 1973; Carlos da Fonseca, *Integração e Ruptura Operária: capitalismo, associacionismo e socialismo (1836-1875)*, Lisboa, 1975 e José Esteves Pereira, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, 2004.

([2]) Nascido na ilha Terceira, em 1830, licenciou-se em Direito em Coimbra (1854), exerceu a advocacia, desempenhou diversos cargos autárquicos e leccionou em vários estabelecimentos de ensino. Faleceu em 1913.

Tal como os krausistas, entendia Joaquim Maria da Silva que o fim do universo é o *bem*, princípio que permitiria compreender que nele tudo se subordine reciprocamente, num caminho ascendente, em que, num processo indefinido, lenta e gradualmente, se cumpre a lei natural da perfectibilidade.

Por seu turno, o princípio do justo, que seria o fundamento do direito, era entendido pelo pensador terceirense como «o que indica quais as condições ou meios de que o homem, em presença dos outros homens, pode lançar mão para chegar ao seu fim próprio, respeitando o fim da humanidade», ressaltando daqui, com clareza, a íntima relação entre o princípio do justo e o do bem. Com efeito, como o nosso filósofo não deixava de esclarecer, enquanto com o princípio do bem o homem procura o seu fim, subordinando-o ao da humanidade, com o do justo procura o seu fim em harmonia com o da humanidade, que não pode deixar de reconhecer, mas subordinando-o ao seu fim próprio ([1]).

Esta distinção abria caminho, no pensamento de Joaquim Maria da Silva para vincar duas das essenciais características do direito, decorrentes do princípio do justo, a *condicionalidade* e o *elemento teleológico*. Na verdade, no pensamento filosófico-jurídico do autor, «o direito presta a ideia de condições para se aplicar ao fim do homem subordinado ao da humanidade ou sem oposição ao fim desta» ([2]).

Por outro lado, esta distinção permitia, igualmente, compreender a diferença entre o direito e a moral, pois se é verdade que aquele não pode estar em oposição com esta, contudo a moral não aceita certos meios que o direito admite para alcançar os seus fins ([3]), distanciando-se assim, com decisão, o autor dos *Estudos de Filosofia Racional* da doutrina do *mínimo ético* que Dias Ferreira iria acolher no ano seguinte.

Embora reconhecesse que o princípio do justo, identificado, no seu pensamento, com o direito natural, absoluto e inato no homem, constituía o fundamento do direito positivo, Joaquim Maria da Silva esclarecia que este não deixava ainda de ter como fundamento mais imediato e directo, ao lado da actividade do homem, a livre troca de serviços ou produtos do trabalho, no recíproco e justo interesse dos pactuantes ([4]).

Deste modo, a ideia de direito deste autor, partindo de uma formulação idêntica às de Ferrer e de Seabra, vinha, num segundo momento, a aproximar-se do princípio da reciprocidade ou mutualidade de serviços acolhida por Rodrigues de Brito e Costa Lobo, afinidade também patente no conteúdo atribuído ao direito natural, originário e inalienável de liberdade, no qual incluía, além da liberdade de pensamento e de consciência, a liberdade de associação e a liberdade de trabalho ([5]).

([1]) *Estudos de Filosofia Racional*, parte I, Lisboa, 1863, p. 231.
([2]) *Ibidem*, p. 232.
([3]) *Ibidem*.
([4]) *Elementos de Filosofia Racional e Moral*, Lisboa, 1891, § 431.
([5]) *Ibidem*, § 437.

X. Evidentes afinidades com o pensamento filosófico-jurídico de inspiração krausista revela também o *pantiteísmo* de José Maria da Cunha Seixas ([1]), sistema filosófico que se apresenta como renovada expressão do espiritualismo, atenta às conquista da ciência moderna, e herdeiro de uma linha especulativa que vem de Platão e Aristóteles a Descartes, Malebranche, Leibniz e ao idealismo alemão e cuja intuição nuclear é a de que *Deus está em tudo*, o que o distingue tanto do *panteísmo*, que, nas suas diversas formas, sustenta que *tudo é Deus*, como do *panenteísmo* de Krause, segundo o qual *tudo está em Deus*, sendo, contudo, dele distinto.

Admitindo, como ponto de partida da sua ontognosiologia, a ideia de ser, como raiz subjectiva e objectiva do pensamento, e aceitando a correspondência e perfeita adequação entre as categorias do pensamento e as da realidade, o pantiteísmo vem a traduzir-se num pluralismo monadológico, num dinamismo triádico, que tem como momentos essenciais o *ser*, a *manifestação* e a *harmonia*, e numa teleologia do bem, que se projecta no plano antropológico e se garante e fundamenta num pensamento de Absoluto.

O sistema pantiteísta compreende também o tratamento da problemática relativa ao direito e à moral e às relações entre ambos.

Assim, para Cunha Seixas, o direito deve considerar-se objectiva e subjectivamente, diversa sendo a sua realidade num caso e noutro. Do ponto de vista objectivo, será a ciência dos princípios relativos às condições manifestadas exteriormente, dependentes da liberdade e necessárias para o nosso fim, o qual, na antropologia do autor, é o de contribuir para a realização da harmonia universal, de que resultará o desenvolvimento integral e equilibrado das virtualidades de cada um, a realização da sua essência. Considerado subjectivamente, o direito será a faculdade ou poder de praticar ou deixar de praticar os actos da vida moral e social, o poder de cada um dispor da sua vida moral e de exigir o respeito dos outros pela sua liberdade, dentro dos limites da sua esfera de actividades. Deste modo, o direito é, a um tempo, o garante da liberdade individual e o regulador das liberdades sociais, contendo cada um dentro da sua esfera de acção, para que a sua liberdade subsista com as dos outros e com as de todos.

([1]) Nasceu em Trevões, em 1836. Após haver abandonado o seminário, formou-se em Direito em Coimbra, em 1864, tendo sido condiscípulo de Antero de Quental. Exerceu a advocacia em Lisboa e concorreu, em 1878, a professor do Curso Superior de Letras, havendo sido preterido pelo positivista Consiglieri Pedroso, discípulo de Teófilo Braga. Faleceu, em Lisboa, em 1895. A sua obra filosófica recolhida em livro compreende os volumes, *A Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana* (1870), *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), *Galeria de Ciências Contemporâneas* (1879), *Ensaios de Crítica Filosófica* (1883), *Estudos de Literatura e Filosofia* (1884), *Lucubrações Históricas* (1885), *Elementos de Moral* (1886), *Tratado de Filosofia Elementar* (1887) e *Princípios Gerais de Filosofia* (1897).

Na sua dupla face, a ideia de direito adoptada pelo filósofo pantiteísta vem a recolher o essencial da lição do pensamento individualista e liberal de Seabra, Ferrer e Dias Ferreira sobre o assunto, ao admitir que aquele se refere simultaneamente, a *princípios* e a *condições* e ao torná-lo instrumento e regulador da liberdade individual e meio de harmonizar a liberdade de cada um com a liberdade dos outros, assim assegurando a paz social e a realização do fim de cada um.

No que respeita às relações entre o direito e a moral, entende Cunha Seixas que ambos se fundam na lei moral, dependendo, por isso, da vontade humana, não na sua essência, mas no seu modo de ser ou na sua execução, o que, todavia, não leva à confusão ou identificação de ambos, pois é diversa a amplitude de cada uma destas ordens normativas.

Com efeito, enquanto o direito se refere unicamente aos actos externos e internos que se manifestam exteriormente, i. e., aos actos sociais, a moral apresenta mais vasto âmbito, já que engloba no seu foro não só os actos externos como também os factos intencionais da consciência, não se limitando, por isso, aos actos sociais, antes abrangendo, de igual modo, os actos do homem para consigo e para em Deus (1).

XI. Posição singular, no quadro da reflexão filosófico-jurídica portuguesa do final de Oitocentos e do início do século XX, é a de Avelino César Maria Calisto (2), que ocupou a cátedra de Filosofia do Direito durante três décadas (1879-1910), sucedendo a Dias Ferreira, que a ela regressara após a morte prematura de J. M. Rodrigues de Brito (1873).

Se, numa primeira fase da sua actividade docente, se manteve fiel à tradição krausista coimbrã, recusando o naturalismo e o positivismo que, através de M. Emídio Garcia e A. Henriques da Silva, iam ganhando crescente terreno no ensino jurídico, em prejuízo do espiritualismo e do jusnaturalismo, no derradeiro decénio do seu ensino, o seu pensamento vai incorporando crescentes elementos

(1) *Elementos de Moral*, Lisboa, 1886, §§ 44 e segs. Sobre o pensamento deste autor ver Álvaro Ribeiro, «Cunha Seixas e a filosofia portuguesa», *in Rev. Brasileira de Filosofia*, vol. IX, fasc. II, S. Paulo, 1959, Pinharanda Gomes, *Cunha Seixas*, Lisboa, 1973, A. Braz Teixeira, «O pensamento fil. de Cunha Seixas», *in Rev. Brasileira de Filosofia*, vol. XXI, fasc. 84, 1971 e «O pantiteísmo de Cunha Seixas», na *Rev. Port. Fil.*, tomo LI, fasc. 3-4, Jul-Dez. 1995, José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, 1976, pp. 57--76, Eduardo Abranches de Soveral, *Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, 1996, pp. 183-201, Manuel Cândido Pimentel, *Odisseias do Espírito*, Lisboa, 1996, pp. 37-60 e *Anais do III Colóquio Antero de Quental*, Aracaju, 1997.

(2) Nascido em Coimbra, em 1843, doutorou-se em Direito (1868) e foi professor de 1874 até à sua morte, ocorrida em 1910. Da sua escassa obra, destacou-se a dissertação de doutoramento, versando um tema de direito comercial (1868) e o estudo *O Socialismo Contemporâneo Julgado pela Ciência* (1874).

de teor naturalista e cientificista e adquirindo um cariz descaracterizadamente ecléctico, deixando-se submergir pela vaga sociologista, à qual acabou por render-se nos primeiros anos do novo século.

Nos seus primeiros trabalhos e na primeira fase da sua longa actividade docente, vamos encontrar os tópicos e as posições próprias do krausismo coimbrão, tal como Ferrer o afeiçoara e definira: a ideia de que «as evoluções orgânicas, no movimento perfectível e ascendente da humanidade, são o resultado das leis providenciais, descobertas pela história, verificadas e demonstradas pela filosofia», de que «os princípios, que ontologicamente constituem a natureza fundamental do ser, acham-se consubstanciados no espírito humano debaixo das formas de categorias», de que as ideias de ser, causa, unidade, identidade e análogas, não sendo inatas, contudo, constituem leis orgânicas do pensamento, de que o universo é um grande organismo, produto da criação e da providência divinas, e tem como lei fundamental a unidade, a de que a constituição autónoma e racional do homem está ordenada à realização livre do bem, de que o direito e a moral, que existem como leis orgânicas do ser racional, visam a realização da finalidade ou do bem, pela vontade e pela inteligência, de que a vontade abrange a lei, que regula os modos e direcção da sua actividade, impondo-lhe o dever, de que a sociedade é um organismo e de que a filosofia da história é a ciência matriz e universal, pois abrange o estudo do ser em todos os elementos que o compõem e que, na sua pluralidade e hierarquia, obedecem à lei fundamental da harmonia ([1]).

Por seu turno, no plano filosófico-jurídico, depara-se-nos, nesta primeira fase da evolução espiritual de Avelino Calisto, a concepção de que o direito tem por base ou fundamento a natureza humana e o Direito Natural é uma ideia racional, imutável e necessária, que não deriva da experiência e, como tal, é anterior ao direito positivo e dele independente, a definição do direito como complexo de condições dependentes da liberdade e necessárias para a realização do fim do homem, a tomada de posição a favor da doutrina do *neminem laedere*, abraçada por Ferrer, contra a da *mutualidade de serviços*, sustentada por Rodrigues de Brito, a crítica do utilitarismo de Bentham e do positivismo de Comte e a clara separação entre o direito e a moral ([2]).

Influenciado, talvez, pela reforma dos estudos jurídicos de 1901, que determinou que a cadeira de que Calisto era titular passasse a denominar-se *Sociologia Geral e Filosofia do Direito*, nas lições que proferiu desde essa data até à sua morte, que coincidiu com a extinção da cadeira, o lente coimbrão foi alterando muito dos

([1]) *O Socialismo Contemporâneo Julgado pela Ciência*, Coimbra, 1874, pp.15-30.

([2]) Cfr. *Apontamentos do curso de 1881-1882*, coligidos por José de Oliveira Machado e Reis Torgal e *Apontamentos do curso de 1884-1885*, coligidos por Mateus Xavier.

conceitos e ideias que até aí defendera, os quais acabaram por assumir, talvez inconscientemente, «novos conteúdos naturalistas, novos sentidos, em absoluto contraste com as suas posições filosóficas iniciais, resultando de tudo isto afinal o mais incongruente, artificioso e acrítico dos eclectismos», como nota Cabral de Moncada (que chegou a ser seu aluno no ano lectivo de 1906-1907) ([1]), acabando, por fim, o velho professor por se tornar um sequaz do naturalismo sociologista, que não hesitava em considerar a Filosofia do Direito um mero ramo da sociologia, a sociologia natural dos fenómenos jurídicos, em acolher o evolucionismo de Spencer ou em perfilhar uma versão biologista da concepção orgânica da sociedade ([2]).

4. Cientismo, naturalismo e positivismo na concepção do Direito

I. A década de 60 do século XIX português, ao mesmo tempo que marca o apogeu do pensamento espiritualista, através da publicação dos *Estudos de Filosofia Racional* (1863), de Joaquim Maria da Silva, das *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito* (1864), de Dias Ferreira, de *O Estado e a Liberdade de Associação* (1864), de Costa Lobo, da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (1866), de Pedro de Amorim Viana, da *Filosofia do Direito* (1869), de Rodrigues de Brito, ficou também assinalada pelos primeiros ecos e notícias da doutrina positivista e do cientismo que lhe andava ligado. Com efeito, enquanto, na Academia Politécnica do Porto, o lente de matemática Joaquim Duarte Moreira de Sousa se revelava já então adepto entusiasta de Comte e no curso de mecânica se seguia o positivista Freycinet, na Faculdade de Direito de Coimbra, Manuel Emídio Garcia, desde meados da década, na cadeira de Direito Administrativo, passava grande parte do ano lectivo a expor as doutrinas sociológicas segundo os princípios de filosofia positivista e na Politécnica de Lisboa e nos cursos médicos estudavam-se obras que reflectiam igualmente as orientações da nova escola.

Também as *Conferências Democráticas*, promovidas, em 1871, no Casino Lisbonense, ao lado de evidentes influências socialistas, em política, e realistas, em arte e literatura, manifestam clara simpatia pelas teses positivistas, devendo até uma daquelas cuja realização foi impedida pela proibição governamental versar o tema «Dedução positiva da ideia democrática».

([1]) *Subsídios*, p. 132.

([2]) Cf. *Elementos de Sociologia Fundamental e de Filosofia do Direito*, coligidos por A. M. Cordeiro, Coimbra, 1907. Sobre este autor, ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 132-135.

É, porém, a partir da entrada de Teófilo Braga para o corpo docente do Curso de Letras, em 1872 e, em especial, com a sua regência, de 1874 a 1878, da cadeira de Filosofia (devido ao impedimento do espiritualista Jaime Moniz) e, no ano lectivo de 1878-79, ao ocupar, interinamente, a cátedra de História Universal e Pátria (por morte de Augusto Soromenho), que o positivismo encontra entre nós o seu primeiro expositor sistemático e inicia a sua difusão pública como corpo de doutrina filosófica e científica.

Trabalhador infatigável, Teófilo, além de publicar, sucessivamente, *Traços gerais de Filosofia positiva* (1877), *Soluções positivas da política portuguesa* (1879), *História Universal* (1878 e 1882) e *Sistema de Sociologia* (1884) e de utilizar os pressupostos positivistas na sua obra pioneira de historiador da literatura e da cultura portuguesas, vai ainda dirigir revistas como *O Positivismo* (1878-82), *Era Nova* (1880-81) ou a *Revista de Estudos Livres* (1883-87) e, através da sua actividade à frente do Partido Republicano Português, contribuir, decisivamente, para a divulgação das teses positivistas e do cientismo que a elas andava ligado, os quais vão conquistando um número crescente de adeptos e formar um importante, se bem que superficial, movimento de opinião.

Assim, se o espiritualismo ecléctico, no seu sincretismo conservador, viera a constituir o adequado substrato ideológico do constitucionalismo monárquico de meados do século, o positivismo, que, como aquele, não se afirmaria pelos seus méritos no plano da ciência ou da filosofia, mas, acima de tudo, como movimento de opinião pública, era a atitude especulativa mais conforme à nova conjuntura histórica expressa tipicamente pelo Fontismo, e a qual irá marcar, de modo decisivo, o final de Oitocentos e ter o seu natural reflexo político na República de 1910, cuja reforma pedagógica, coerentemente, abolirá a cadeira de Filosofia do Direito ([1]).

II. No domínio filosófico-jurídico, o primeiro representante do novo tipo de pensamento, ainda decididamente metafísico mas já profundamente marcado pelo cientismo e pelo naturalismo imanentista que irão constituir o substracto da atitude positivista, em regra mais próxima de uma metafísica materialista do que da pureza das teses comtianas, vai ser Francisco Machado de Faria e Maia ([2]), amigo, convi-

([1]) Sobre o positivismo em Portugal ver Cabral de Moncada, *Subsídios cits.*, Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas*, Lisboa, 1951 e Fernando de Almeida Catroga, *Os Inícios do Positivismo em Portugal — o seu significado político-social*, Coimbra, 1977.

([2]) Nascido em Ponta Delgada, em 1841, formou-se em Direito em 1863 e exerceu a advocacia em Lisboa. Regressado aos Açores, desempenhou aí diversos cargos públicos e profissões jurídicas, incluindo o magistério liceal. Foi ainda deputado e par do Reino. Faleceu em 1923.

vente e companheiro de Antero de Quental e, como ele, dotado de invulgar aptidão especulativa e ampla e sistemática visão metafísica que, no entanto, tal como o filósofo das *Tendências*, é autor de uma obra de reduzida dimensão, em que só muito incompleta e esquematicamente foi dada expressão ao seu vigoroso pensamento filosófico. Apesar disso, a escassa centena de páginas que nos deixou (1) basta para dar a sua dimensão de pensador e para lhe conferir o primeiro lugar na nossa jusfilosofia de Oitocentos, ao mesmo tempo que permite apreender as linhas essenciais e decisivas da sua orientação filosófica.

Para Faria e Maia, o ponto de partida do filosofar é a psicologia ou o estudo dos fenómenos da consciência, desde os mais elementares até às suas manifestações mais complexas na vida moral, jurídica e económica. Considerando, ainda, que no plano cósmico e natural tudo se desenvolve de acordo com um plano sintético, do simples para o complexo, do homogéneo para o heterogéneo, do geral para o particular, e que, no domínio metodológico, convém partir do mais simples para o mais complexo, do mais abstracto para o mais concreto, o pensador propôs-se consubstanciar todo o seu sistema numa *síntese espiritual*, em que se ocuparia, sucessivamente, da vida intelectual, da vida afectiva e da vida voluntária.

Admite o pensador que todo o conhecimento, acto mental ou fenómeno intelectual é uma representação da realidade, que, a partir de uma *intuição concreta*, se desenvolve depois na *análise* e na *síntese*. É sobre este conhecimento directo e imediato da realidade, que a *intuição concreta* nos dá, que recai depois o pensamento abstracto, procurando, primeiro, pela *análise*, descobrir, na pluralidade de factos particulares, os seus elementos comuns, para, em seguida, por via da *síntese*, associar esses mesmos elementos a fim de compor as diferentes existências particulares.

O conhecimento e o pensamento implicam sempre a ideia de ser ou *substância*, de algo que, permanecendo, muda de estado, ideia que, por sua vez, se decompõe em três outras, como ela universais: a de *força* ou *actividade*, a de *capacidade* ou *passividade* e a de *lei*. Assim, o *ser* ou *mundo exterior* é, antes de mais, uma *força* ou *complexo de forças* que, actuando em nós, produz as sensações. Mas sendo nós também uma força, podemos actuar sobre o mundo exterior, que é susceptível de ser

(1) Faria e Maia publicou apenas um pequeno livro, *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, Coimbra, 1878 (que o autor informa ter sido parcialmente pensado e escrito em 1861-62, durante o seu curso de Direito). Há ainda elementos importantes sobre o seu pensamento na *Tese* que apresentou, como relator, ao Congresso Jurídico em 1889, acerca dos princípios em que deve assentar a classificação das provas, segundo o seu valor jurídico, e na carta publicada por seu filho, Jacinto Machado de Faria e Maia, no livro *Síntese Económica Social*, Coimbra, 1899, em que se contém um esclarecedor resumo da sua concepção gnosiológica ou *síntese intelectual*.

por nós alterado, obedecendo todos os seres, neste processo constante e necessário de mútua actuação, a determinadas normas ou regras. Daqui que se deva concluir que todo o *ser* ou *substância* é um princípio ou elemento do real que se nos revela por uma *actividade* e *passividade* sujeita a *leis*.

Desta concepção monista da substância fluem importantes e decisivos corolários metafísicos. Refere-se o primeiro à identidade de natureza entre o eu e o não eu, que fundamenta o realismo gnosiológico que caracteriza o pensamento de Faria e Maia. De igual modo, a *matéria* não poderá ser entendida como *princípio* mas tão-só como *manifestação* das existências substanciais.

O mundo exterior apresenta-se-nos sob dois aspectos distintos, consoante seja revelado pela intuição intelectual ou pelo senso interno e externo. No primeiro caso, é enquanto *substância* que o conhecemos, no segundo surge-nos através dos *fenómenos* por que essa mesma substância se manifesta. A substância, como essência da realidade, é o domínio próprio da metafísica e pressuposto e condição de toda a ciência, cujo objecto é o conhecimento das manifestações fenoménicas da substância e das leis que as regem. A lei, como elemento da substância, vem, assim, a consistir na necessidade imanente aos seres que determina as suas próprias manifestações.

Ao lado da acção dos seres uns sobre os outros existe outra realidade, o desenvolvimento, a passagem de um género de acção e passividade a outro, segundo um processo gradual, sucessivo e evolutivo. Tal processo obedece a uma lei geral e objectiva que é, simultaneamente, lei da realidade e lei da consciência, e nos termos da qual, sinteticamente, se passa do simples para o complexo, do homogéneo para o heterogéneo, concepção que implica uma teleologia que, no entanto, o pensador parece não assumir e nunca chegou a explicitar.

É a partir deste pandinamismo, deste monismo evolucionista, que Faria e Maia, no único aspecto do seu pensamento filosófico que adequadamente pôde desenvolver discursivamente, vai procurar determinar a *ideia de direito* e o seu *desenvolvimento*, numa atitude especulativa que, embora de expressa e dialéctica oposição crítica aos seus predecessores e mestres Ferrer Neto Paiva e Rodrigues de Brito, acaba por ser condicionada pelo modo como estes entenderam e formularam o problema da Filosofia do Direito.

O direito é uma realidade humana e a vida jurídica integra-se na vida espiritual, como parte que é da actividade voluntária do homem. A *vontade* é, segundo o pensador, o último estádio da evolução e da vida do espírito, a unidade suprema do ser humano, a que faz dele uma pessoa. Sendo o elemento mais elevado da escala do ser e do espírito, a vontade é a única força que se determina e sustenta a sua existência e as suas determinações e, pressupondo e tendo como condição os estádios anteriores da série evolutiva, em especial as fases *intelectual* e

afectiva da vida do espírito, nunca é condição de nenhum outro mas sempre fim para si própria.

A tarefa da Filosofia do Direito será, então, a de determinar qual o elemento que, na esfera da vida voluntária, individualiza o direito, qual o princípio de cujas manifestações provêm os fenómenos jurídicos.

A resposta de Faria e Maia é clara e decidida: no campo da vida voluntária dois domínios distintos avultam, o da *moral* e o do *direito*, separados pelo respectivo objecto, pelo diferente tipo de relações a que respeitam, pertencendo ao primeiro as relações internas da vontade e ao segundo as suas relações externas. Assim, enquanto a moral se reporta às relações entre a vontade de cada indivíduo e as suas paixões, instintos, sentimentos e ideias, com vista a alcançar aquela unidade superior da vida da consciência que faz do homem uma pessoa, o direito ou o mundo jurídico é o complexo das relações entre as vontades individuais, ordenadas segundo um princípio superior de unidade e harmonia essencialmente positivo e universal para todos os indivíduos.

O jusfilósofo justifica depois esta natureza que atribui ao direito através de uma análise dos diversos tipos de relações jurídicas, procurando demonstrar que se reduzem a três: aquelas que se traduzem pela *coexistência de vontades*, as que implicam uma *combinação de vontades* e as que pertencem ao domínio da chamada *vontade colectiva*. Ao primeiro grupo pertencem os *direitos originários* dos indivíduos (*integridade pessoal, justa actividade* e *propriedade*), aos quais correspondem obrigações de conteúdo negativo; no segundo integram-se os *contratos*, que dão origem a obrigações tanto positivas como negativas; finalmente, fazem parte do terceiro grupo de relações as que têm por fim o cumprimento das leis jurídicas.

Entende ainda o pensador que o fundamento da moral e do direito reside na natureza humana, é um princípio imanente que se encontra na consciência, já que é na vontade, reflectindo-se na inteligência, que está a origem das ideias de justo e de injusto.

Consequentemente, a *justiça* não será uma realidade transcendente cuja origem se encontraria fora do homem, nem o mero resultado de um *contrato social* ou de uma *convenção*, mas *imanente* aos próprios seres que rege, cabendo à inteligência, reflectindo sobre a vontade individual ou colectiva, sobre a sua natureza, condições de existência e tipos das suas relações, determinar a lei e o ideal jurídico, com os quais a sociedade deverá conformar-se, para assim garantir o seu progresso e o seu desenvolvimento.

Por outro lado, como a lei jurídica representa a necessidade da existência, acção e desenvolvimento da vontade de cada um nas suas relações com as vontades dos outros, todo o facto, para ser justo, terá de harmonizar-se com a existência, acção e desenvolvimento daquela mesma vontade colectiva, sendo injusto todo aquele que se lhe opõe, pois afirma em si o que nega nos outros.

Correspondendo aos três tipos essenciais de relações a que o direito dá lugar, três são também as leis especiais por que se manifesta esta primeira e mais geral lei jurídica, segundo a qual a justiça de uma acção se afere pela sua harmonia com a natureza colectiva: a primeira impõe o respeito pela existência das outras vontades individuais (*neminem laede*), a segunda exige o respeito pelas combinações feitas com as outras vontades individuais (*pacta sunt servanda*), enquanto a última determina que se respeitem as resoluções da vontade colectiva no exercício da soberania.

É com base nesta concepção do direito e da justiça que Faria e Maia vai opor criticamente o seu pensamento aos de Ferrer e de Rodrigues de Brito. Relativamente ao primeiro, notará que o essencial do direito não é o ser *condição para um fim*, mas antes o ser uma *relação entre vontades*, do mesmo passo que reafirma que o fim de cada ser se não distingue das suas acções e respectivas leis, vindo a coincidir com a sua própria natureza imanente, crítica que torna igualmente extensiva a Rodrigues de Brito, acrescentando que este, ao dar decisivo relevo à noção de *mutualidade de serviços* na definição da ideia de direito, transpõe ilegitimamente para a vida jurídica uma categoria do mundo económico, que daquele está dependente, já que o mútuo auxílio pressupõe o mútuo respeito das vontades livres e independentes.

O voluntarismo jurídico de Faria e Maia, no seu determinismo imanentista, ao opor-se às concepções finalistas e transcendentistas dos nossos krausistas e ao seu renovado jusnaturalismo, vem, no entanto, numa atitude dialéctica, a restaurar, com outro fundamento e diverso conteúdo, a doutrina do *neminem laedere* de Vicente Ferrer, contra a ideia de *mutualidade de serviços* em que Rodrigues de Brito via a essência do direito, numa linha de pensamento que, recusando expressamente o socialismo, poderia ter vindo a dar novo alento especulativo e nova fundamentação filosófica ao individualismo liberal, ao tempo em patente crise (1).

III. Conterrâneo, coetâneo e companheiro de Faria e Maia na Universidade de Coimbra, Teófilo Braga (2), desde o promissor e juvenil ensaio *Poesia do Direito* (1865), profundamente marcado pelo Vico da *Scienza Nuova* e pelo «germanismo»

(1) Sobre o pensamento filosófico-jurídico de Faria e Maia, ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 103-113 e A. Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, ed. cit., pp. 134-142.

(2) Nascido em Ponta Delgada, em 1843, concluiu o curso de Direito, em Coimbra, onde se doutorou (1868), não tendo, no entanto, conseguido ascender aí ao magistério (1871), tal como acontecera três anos antes, quando concorreu a professor da Academia Politécnica do Porto. Em 1872, obteve, finalmente, um lugar no corpo docente do Curso Superior de Letras, que em breve passou a dominar, nele havendo regido diversas cadeiras. Trabalhador infatigável, autor de uma obra imensa, que vai da poesia e do conto fantástico à história da lite-

de Herder, Creuzer, Grimm e, vagamente, do Hegel da *Estética* — conhecidos todos pela indirecta e tantas vezes simplificadora via francesa de Michelet, Quinet e Vacherot — até ao *Sistema de Sociologia* (1884), escrito e pensado já no período subsequente à sua adesão ao positivismo, ocorrida no início da década de 70, não deixou de reflectir sobre o direito, em termos em larga medida convergentes com o evolucionismo voluntarista do jusfilósofo micaelense.

Embora houvesse aderido às três teses essenciais da escola positivista — a lei dos três estados, a classificação das ciências e o primado da sociologia — o autor açoriano não se converteu num repetidor passivo da doutrina comtiana, procurando, antes, repensá-la, revê-la e actualizá-la, tendo, simultaneamente, em conta, quer o desenvolvimento das ciências da natureza, em especial da biologia, ocorrido nos decénios posteriores à morte do fundador do positivismo, quer as críticas que lhe haviam sido dirigidas por Littré, Huxley e Stuart Mill, quer, ainda, o evolucionismo de Spencer.

Assim, considerará necessário substituir a fundamentação meramente histórica e empírica que Comte dera à lei dos três estados pela sua comprovação psicológica, o que implicaria, então, por um lado, e contra a opinião do fundador do positivismo, admitir o carácter científico da psicologia e, por outro, a constituição de uma psicologia positiva que, tendo uma base física ou fisiológica — o cérebro e o sistema nervoso —, vem a culminar num facto irredutível, a consciência, que é o seu objecto essencial. Porque, no entanto, não se restringe ao estudo dos órgãos dos sentidos e dos actos resultantes da sua actividade mas se ocupa, igualmente, dos actos intelectuais na sua forma abstracta de noção, ideia e juízo, a psicologia positiva implica uma nova lógica, igualmente positiva, que atenda a que há apenas dois tipos de raciocínio, a dedução, para cuja constituição a matemática e a astronomia são mais importantes do que o silogismo, e a indução, que recebe da sociologia a contribuição mais importante (1).

Deste modo, na versão que Teófilo lhe deu, não só a lei dos três estados recebe novo fundamento como a classificação comtiana aparece completada ou enriquecida com duas novas ciências, a psicologia e a lógica, ambas positivas.

Relativamente a este segundo aspecto nuclear da doutrina positivista, também o polígrafo micaelense adopta uma atitude crítica, ao sustentar ser necessário garantir a classificação das ciências a partir de um princípio unitário, o que Comte

ratura, do teatro e da universidade, ao cancioneiro e romanceiro populares, ao direito, à história, à sociologia, à filosofia e à doutrinação política, é, ao lado de Oliveira Martins e Leite de Vasconcelos, um dos fundadores das ciências sociais e humanas em Portugal. Figura destacada do Partido Republicano, chefiou o governo provisório após o 5 de Outubro (1910-1911) e foi presidente da República (1915). Faleceu em 1924.

(1) *Traços Gerais de Filosofia Positiva*, Lisboa, 1877, pp. 37 e segs.

não fizera. Tal princípio vai Teófilo encontrá-lo naquilo que constitui o núcleo da sua ontologia, ou seja, num monismo evolucionista, fundado numa concepção mecânica e dinâmica da matéria e na sua identificação com o movimento ([1]).

Por seu turno, no que à sociologia respeitava, pensava o autor dos *Traços Gerais de Filosofia Positiva* (1877) que aquela carecia de ser reorganizada, passando a fundar-se no fenómeno biológico da população e não já no facto político da autoridade, como fizera o seu criador, sendo, precisamente, por isso que Teófilo procurará basear naquela o seu *Sistema de Sociologia*.

Desta tentativa de actualização e revisão da doutrina comtiana vinha a resultar, afinal, uma metafísica monista, materialista, mecanicista e evolucionista, bem distante do positivismo de que Teófilo se reclamava.

A concepção do direito perfilhada pelo erudito pensador açoriano apresenta como elementos decisivos a sua visão sociológica ou a sua integração na sociologia, a consideração da vontade como seu domínio próprio e seu princípio filosófico, a sua essencial historicidade e o seu carácter evolutivo e progressivo, a sua natureza de disciplina prática e, como tal, multiforme, múltipla e complexa, extremamente variável consoante as diversas circunstâncias e situações concretas de cada época e de cada povo e a recusa da ideia de um qualquer Direito Natural, absoluto, eterno ou originário.

No que respeita ao primeiro aspecto mencionado, Teófilo Braga entende que o conceito de direito não pode obter-se a partir da consideração ou do exame da natureza fisiológica ou psicológica do homem como indivíduo mas sim do conjunto humano nas suas diversas e progressivas formas de sociedade, pelo que apenas a ciência sociológica constituiria base adequada para a determinação daquele conceito ([2]).

Por seu turno, o papel essencial que atribuía à vontade na definição ou na conceptualização do direito revela-se no modo como procurava caracterizar a especificidade do mundo jurídico. Assim, ainda sob a clara influência de Vico e Hegel, Teófilo não hesitava em afirmar que o direito se funda na vontade e, sendo a troca de egoísmo por egoísmo, consiste no acordo das vontades individuais ([3]), acrescentando, cinco anos mais tarde, que a vontade é o princípio superior do sentimento do justo, sendo o direito a sua materialização em factos ([4]), o que equivale a entender que é na vontade que se encontra o princípio filosófico do direito, concepção que, como vimos, Francisco Machado de Faria e Maia iria desenvolver, alguns anos depois.

([1]) *Ibidem*, pp. 156 e segs.

([2]) Recensão do *Ensaio sobre a Moderna Concepção do Direito*, de Alberto Sales (1885), *in Revista de Estudos Livres*, vol. III, pp. 419-423.

([3]) *Poesia do Direito*, Porto, 1865, p. IX.

([4]) *Espírito do Direito Civil Moderno*, Porto, 1870, p. 20.

A sua posterior adesão ao positivismo e a versão pessoal e heterodoxa que lhe deu, convertendo-o num monismo evolucionista e mecanicista, não afectou, no entanto, o seu essencial voluntarismo jurídico, pois continuará a pensar que o direito, através do exercício das liberdades individuais que coexistem na sociedade, se realiza no maior acordo das vontades, produzindo a equação dos interesses, pelo que vem, então, a consistir no facto bilateral com que cada um resiste ao conflito do meio sociológico ([1]).

Segundo o determinismo biologista de Teófilo Braga, não só a vontade individual se encontrava subordinada às leis invariáveis da natureza como a vontade mais não seria do que uma reacção motriz aos estímulos externos. Deste modo, para compreender adequadamente os movimentos da vontade e da liberdade realizados tanto pelo indivíduo como pela colectividade, necessário se tornava estudar os impulsos passionais e racionais como forças. Ora, revelando-se as forças pelo movimento, como acções num determinado meio, explica-se, segundo o autor micaelense, que a vontade deva definir-se como reacção motriz, que, quando se torna consciente, se manifesta no meio social como liberdade. Deste modo, enquanto os actos da vontade são manifestações normais e reflexas de actos cerebrais, os actos da liberdade são motivados por um certo número de noções dominantes no meio social ([2]).

Na visão de Teófilo, o direito apresentava-se, assim, como um produto da sociedade, cujo acatamento depende mais do acordo do seu conteúdo com o modo de pensar e de sentir da colectividade do que da sua intrínseca racionalidade e justiça e cuja evolução resultava, por isso, das oscilações ocorridas no organismo que é cada sociedade e dos movimentos sociais que nela ocorram, os quais são determinados pelas forças estáticas de conservação ou de ordem e pelas forças dinâmicas de transformação ou de progresso, projecção social do conflito ou da luta pela vida, tal como Darwin o entendera, dado que, para o pensador açoriano, a biologia deveria constituir a base ou o fundamento da ciência sociológica ([3]).

Por outro lado, da noção de progresso que presidiria ao desenvolvimento dos fenómenos sociológicos decorria a concepção teofilina da essencial historicidade do direito e a sua diversidade e variedade no tempo e no espaço, o que, no entanto, não excluiria que o seu desenvolvimento histórico obedecesse a idênticos ciclos ou fases nas diversas civilizações.

Fiel ao seu modo triádico de pensar e à lição de Vico, que, desde o início, marcou a sua visão da História e o profundo significado que nela atribuía à sim-

---

([1]) *Sistema de Sociologia*, Lisboa, 1884, pp. 30, 116 e 129.

([2]) *Ibidem*., pp. XIV, 22-25, 70 e 143. Cf. *Soluções Positivas da Política Portuguesa*, vol. I, Porto, 1912, pp. 36-39.

([3]) *Sistema de Sociologia*, pp. 79, 116 e 118.

bólica, Teófilo entendia que, numa primeira fase, a evolução da sociedade na criação do direito e na sua expressão simbólica se faria de um modo inconsciente, irreflectido, espontâneo, indeterminado, apresentando-se como uma grande força desconhecida que ninguém sabe aproveitar ainda e na qual a simbólica jurídica é naturalista e irreflectida; num segundo momento ou ciclo, algumas individualidades proeminentes aproveitam a expansão desta primitiva força desconhecida e, fazendo dos interesses e emoções colectivos ideias-sínteses de carácter geral, definem princípios, como a justiça e o bem, que mais não são, segundo o pensamento teofilino, do que deduções que esses espíritos superiores extraem dos antecedentes históricos da humanidade, pelo recurso à fórmula ou símbolo falado, de cariz antropomórfico, que assinala a passagem da primitiva simbólica irreflectida para a simbólica reflectida, fundada na abstracção, que define o terceiro momento da evolução ou do progresso do Direito, em que uma psicologia baseada nos factos experimentais da fisiologia e uma mais clara compreensão da História possibilitam um melhor e mais completo conhecimento da continuidade humana e a orientação dos antecedentes sociais, que permitem fundar as previsões sociológicas e intervir oportunamente, através da disciplina jurídica, na transição para uma nova síntese social, nas formas de actividade de um povo, da afectividade ou da mentalidade.

Mas porque pensava que a lei dos três estados tem mais carácter psicológico do que fundamento histórico-empírico, aceitando, por isso, que eles possam coexistir numa mesma individualidade ou num mesmo sujeito, Teófilo não tinha da evolução do Direito uma visão necessariamente linear, ascendente ou progressiva, antes admitindo, à maneira de Vico, que nela podia haver *ricorsi*, como o provaria o período medieval ([1]).

Consequência directa desta visão relativista e historicista do direito e da sua múltipla variedade e diversidade no tempo e no espaço, bem como do imanentismo que se encontra subjacente ou pressuposto no positivismo materialista do pensador português, é a sua recusa em admitir a ideia de Direito Natural.

Com efeito, se o direito é relativo, lentamente elaborado pelos povos, segundo a sua índole, e se encontra condicionado pelas necessidades da vida social e pelas circunstâncias concretas da vida histórica de cada um, exclui, necessariamente, qualquer direito eterno, necessário, absoluto, anterior e superior aos povos. Por outro lado, resultando o direito do conjunto humano nas suas diversas e progressivas formas de sociedade, é, igualmente, incompatível com a ideia de um Direito Natural originário, fundado na natureza fisiológica ou psicológica do homem

([1]) *Poesia do Direito*, em especial pp. 25-26, 53-54, 138 e 175, *História do Direito Português*, Coimbra, 1868, pp. 80-81 e *Sistema de Sociologia*, pp. 147 e segs.

como indivíduo, assim ficando excluído quer o jusnaturalismo cosmológico e teológico quer o jusnaturalismo de base antropológica ideado pelo racionalismo iluminista ([1]).

IV. Se o evolucionismo voluntarista de Faria e Maia e o monismo evolucionista, materialista e mecanicista de Teófilo Braga, negando embora ambos um fundamento transcendente ao direito e revelando já evidentes sinais das orientações especulativas de pendor naturalista e cientificista na reflexão filosófica, eram ainda atitudes inegavelmente metafísicas, com Manuel Emídio Garcia ([2]) o positivismo sociológico assenta arraiais no domínio jurídico, que irá modelar durante largas décadas, de uma forma por vezes difusa e inconsciente e talvez, por isso, mais persistente e surdamente avessa à inovação.

Positivista ortodoxo, na linha francesa de Comte e Littré, Emídio Garcia acolhe as três teses fundamentais da escola: *a lei dos três estados* (se bem que, neste ponto, reconheça constituir ela «o lado vulnerável da doutrina comtiana, pela dificuldade, talvez insuperável, da sua verificação histórica» ([3]); o *relativismo gnosiológico* e a redução do conhecimento ao estudo dos *fenómenos* que são objecto das diversas ciências; a *classificação das ciências*, com o correlativo relevo atribuído à *sociologia*, concebida a partir dos esquemas próprios das ciências naturais e assente numa concepção biologista da sociedade.

São, em particular, estas duas últimas teses que maior importância apresentam no que respeita à concepção que, do direito, Emídio Garcia vai defender. Sen-

([1]) Recensão do *Ensaio sobre a Moderna Concepção do Direito*, loc. cit. Sobre os aspectos filosófico-jurídicos do pensamento teofilino, ver A. Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras*, ed. cit, pp. 154-171.

([2]) Nascido em Bragança, em 1838, doutorou-se em 1862 e foi nomeado catedrático em 1871. Regeu as cadeiras de Direito Administrativo, Direito Público e Direito Criminal. Foi ainda vogal do Conselho Superior de Instrução Pública e figura influente do Partido Republicano. Faleceu em 1904. É muito escassa a sua obra reunida em volume, para além das teses de acesso ao magistério e da carta-prefácio ao volume de estudos dos seus discípulos, *Estudo Sociológico*, Coimbra, 1880, havendo-se a sua actividade intelectual consumido e dispersado em artigos de jornal e de revista (*Correspondência de Coimbra, O Positivismo, O Instituto*, etc.) em defesa das posições ideológicas e políticas de que era adepto. As suas ideias podem ainda reconstituir-se a partir do seu *Plano desenvolvido do curso de ciência política e direito político* (1885) e dos *Apontamentos de algumas prelecções do Dr. E. Garcia* (1893), publicados por Abel de Andrade e Camelo.

([3]) Emídio Garcia procura, no entanto, superar esta dificuldade, notando que, no seu entender, Comte não pretendeu que esta lei fosse *cronológica* ou *sociológica* mas tão-só *científica* e disciplinadora do espírito e reguladora da actividade intelectual na concepção do mundo. É isso que explica que os três estados, logicamente sucessivos e incompatíveis, possam coexistir simultaneamente ou diversamente combinados no mesmo indivíduo, no mesmo povo ou na mesma época, *Carta-prefácio ao Estudo sociológico*, p. XIII.

do a sociedade humana um organismo, em tudo semelhante àqueles de que se ocupa a biologia (e aqui cabe advertir que a concepção orgânica da sociedade adoptada pelo positivismo difere substancialmente da concepção orgânica defendida pelo espiritualismo krausista, pois enquanto aquele se pretende uma atitude científica, assente no estudo dos *fenómenos sociais*, entendidos à imagem dos fenómenos naturais, este é uma pura metáfora ou símbolo que exprime, por via analógica, uma visão essencialmente metafísica), a ciência que dela se ocupa, i. e., a *sociologia*, é a que nos pode dar o conhecimento referente aos diversos fenómenos sociais, entre os quais se encontra o direito, já que este é apenas o *direito positivo*, o qual vem a respeitar às condições de *garantia* do organismo social.

As ciências sociais, ou a sociologia, em sentido amplo, admitem, como as ciências naturais, uma classificação que distingue nelas cinco disciplinas científicas: a *política*, a *economia*, a *administração*, a *moral* e o *direito*. Assim, a primeira ocupa-se das condições e fenómenos relativos à *formação*, *constituição* e *renovação* do organismo social; a segunda trata das condições e fenómenos respeitantes à *vida* ou vitalidade da sociedade, enquanto a administração se refere à sua *conservação* e a moral concerne às condições de *aperfeiçoamento* humano.

Daqui resulta que, se o direito se reduz a puro fenómeno social, é variável de umas épocas ou sociedades para outras, determinado como está pelas diferenças de clima, de raça, de momento histórico, de grau civilizacional e pelas demais condições sociais, pelo que não se pode pretender encontrar para ele qualquer fundamento metafísico, numa lei, ideia ou princípio, absoluto ou imutável, supra-social, ou supra-empírico, não existindo, por isso, qualquer *direito natural*.

Por outro lado, a cada ramo das ciências sociais corresponde um ramo de direito, o qual se dividirá, então, em *político*, *económico*, *administrativo* e *moralizador* (em que se incluem não só o direito penal como as normas relativas à educação, à instrução e à beneficência pública) ([1]).

V. É, no entanto, num discípulo de Emídio Garcia, António Henriques da Silva ([2]), que o nosso positivismo jurídico, agora na sua versão utilitarista, vai encontrar mais desenvolvida expressão, retomando, de certo modo, algumas teses que, em

([1]) Sobre este autor, ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 113-121.

([2]) Nascido em 1850, doutorou-se em Direito em 1884 e ascendeu a catedrático de Direito Penal, em 1891. Faleceu em 1906. Colaborou no *Estudo Sociológico* com um trabalho em que defendeu a aplicação do método experimental indutivo ao estudo dos fenómenos sociais e no qual, seguindo de perto Spencer, sustentou a tese do determinismo em psicologia. Publicou ainda os livros *Da Reorganização do Direito Testamentário*. Coimbra, 1884, *Relações da Justiça com a Utilidade*, Coimbra, 1885, *Contravention et délit*, Coimbra, 1897, *Questões Práticas de Direito Penal Internacional* (1903) e *Elementos de Sociologia Criminal e Direito Penal*, Coimbra, 1905-1906.

matéria de Filosofia do Direito, haviam defendido, no princípio do século, Joaquim José Rodrigues de Brito e Silvestre Pinheiro Ferreira.

Adepto de Spencer, que, em seu entender, superou as dificuldades e as limitações do utilitarismo de Bentham e Stuart Mill, Henriques da Silva entende que o fundamento da moral e do direito é a *utilidade racional*, não aquela que assenta numa consideração subjectiva, nos prazeres fortuitos ou individuais, mas sim a que se refere aos bens gerais da vida e às condições de conservação e desenvolvimento dos homens no estado social.

A moral deve ter então por fim determinar de que modo e por que razão certas formas de actividade são vantajosas e outras são nocivas, já que os bons e os maus efeitos das acções não são acidentais, antes resultam necessariamente da constituição das coisas — deve ser *racional* e não *empírica.*

É a partir deste como que *direito natural biológico*, como lhe chamou Cabral de Moncada [1], que Henriques da Silva vai procurar determinar a noção de justiça e estabelecer a distinção entre direito e moral. Assim, quanto à justiça, e respondendo implicitamente a Faria e Maia, Henriques da Silva começará por notar que ela se não funda na *vontade* mas sim na razão científica, porquanto deriva das relações dos actos com a existência e desenvolvimento dos indivíduos e das relações naturais destes entre si. Daí que o seu verdadeiro fundamento tenha de procurar-se na *igualdade natural* dos indivíduos perante a utilidade geral, referida esta às condições de existência e desenvolvimento próprio do meio colectivo, pois, em sentido rigoroso, justiça é o que pode garantir-se pelas leis e pela coacção.

Este entendimento ou esta noção de justiça equivale à identificação entre justiça e direito, que o pensador não recusará, ao afirmar que as relações de justiça são as relações jurídicas, i. e., as do estado social, susceptíveis de ser garantidas pela acção preventiva e repressiva de um poder soberano, que melhor correspondem à igualdade natural dos indivíduos perante as condições gerais de vida e de desenvolvimento do meio colectivo. Como, por sua vez, os direitos se referem ou ao uso das próprias forças (liberdade) ou ao uso suplementar das forças dos outros (fraternidade), as relações de justiça resumem-se em *liberdade* e *fraternidade*, tendo por fundamento a *igualdade.*

Deste modo, a justiça é *igualdade* por meio da *liberdade* e da *fraternidade*, ou seja, nesta concepção, como, de certo modo acontecia já com o krausismo de Dias Ferreira e Rodrigues de Brito, em oposição ao individualismo radical de Ferrer e de Seabra, a liberdade deixa de ser um fim do direito e da justiça, para se tornar um meio, ao serviço do fim e fundamento igualdade, entendida aquela como *liberdade jurídica* ou poder de dominar o arbítrio e a violência.

[1] *Subsídios*, p. 123.

No que se refere às relações entre a moral e o direito, começa Henriques da Silva por observar que tanto uma como o outro implicam sempre deveres, pois não há moral nem direito do indivíduo isolado. Ora, o fundamento de todo o dever, seja moral, seja jurídico, é sempre a igualdade dos indivíduos perante as condições gerais de vida e desenvolvimento susceptíveis de serem comprometidas por pretensões alheias.

Todos os deveres são impostos pela sociedade, sendo também ela que aprecia e julga os actos humanos. Esta concepção, marcadamente positivista na sua redução do direito e da moral ao *direito positivo* e à *moral social*, com exclusão de qualquer consideração axiológica superior, é-o também no modo de entender a sociedade, que o autor afirma dever ser concebida «como um organismo superior, dotado de um sistema nervoso e de um cérebro educado; como um *ser sensível* e *providente*», que se dói do mal moral ou da injustiça e previne as novas agressões.

Se o direito e a moral têm o mesmo fundamento — a igualdade — têm diferentes garantias, pois enquanto ao primeiro assistem a coacção e a acção preventiva ou repressiva de um poder soberano, a violação dos preceitos da segunda tem apenas como consequência a condenação pela opinião.

Não há, no entanto, nenhuma razão imanente ou intrínseca que determine o emprego da força para fazer valer e cumprir os deveres sociais, para além do juízo de utilidade feito pela própria sociedade. Deste modo, a distinção entre direito e moral, deveres jurídicos e deveres morais, é puramente extrínseca e não essencial, resulta de um mero juízo social, fundado na utilidade de emprego da coacção. De igual modo, é pela existência ou não de coacção que pode determinar-se, em cada caso, a natureza jurídica ou meramente moral de qualquer dever e não a partir de um critério substancial ou axiológico.

Este entendimento do direito como uma espécie de *mínimo ético empírico* ([1]), como aquela porção do dever moral cuja realização deve ser assegurada pelo recurso à força, consubstancia e resume a atitude positivista perante ele: é direito o que a sociedade ou o Estado consideram como tal, sem outra garantia ou fundamento que não seja o juízo de utilidade social, tendo como seu elemento distintivo essencial a coacção, o uso da força para obrigar ao cumprimento dos deveres que impõe ([2]).

VI. Esta concepção positivista, sociologista e materialista do direito, largamente dominante no ensino e na vida jurídica do último quartel do nosso século XIX e nos primeiros decénios da centúria seguinte, encontrou um sereno e reflectido

([1]) Cabral de Moncada, *op. cit.*, p. 124.

([2]) *Relações da justiça com a utilidade*, em especial pp. 54-102. Sobre o pensamento deste autor, ver Cabral de Moncada, *op. cit.*, pp. 121-125.

crítico em Manuel António Ferreira-Deusdado [1], que dedicou demorada atenção à distinção entre direito e moral, ao problema do fundamento do direito de punir e às relações entre criminalidade e educação.

Afirmando filiar o seu pensamento no espiritualismo neocriticista, na versão francesa de Lachelier e Renouvier, Ferreira-Deusdado sustentava que a filosofia tinha como núcleo essencial a metafísica e a ética, distinguindo-se com clareza da ciência, cuja unidade gnosiológica e cuja validade dependiam daquela.

Para o pensador, a metafísica teria como objecto o absoluto, concebido não como transcendência mas como condição do conhecimento, como ideia simples da razão e lei objectiva do pensamento, entendida esta como conjunto de princípios irredutíveis de espaço, tempo, número, substância e causalidade, os quais se impõem ao espírito como condição do pensamento e razão suficiente da existência das coisas. Deste modo, a metafísica seria a condição primeira do conhecimento científico, pois são os princípios que dela são objecto que tornam possível a ciência e garantem a sua unidade.

No pensamento neocriticista do especulativo português, o espírito apresentava-se como algo dotado de existência autónoma e individualizado pelo seu carácter activo, pela energia que lhe é própria, nisso se distinguindo com nitidez da matéria, definida pela passividade. Por seu turno, o que constituiria a especificidade do homem relativamente ao restante mundo animal seria a capacidade de formar ideias gerais e de conceber os princípios universais, o sentimento religioso, moral e estético e o dom da palavra e da linguagem sem o qual não seria possível o pensamento.

Pelo que respeitava à ética, segundo elemento essencial do pensamento filosófico, seriam suas ideias fundamentais as de liberdade, dever e progresso.

No pensamento ético de Ferreira-Deusdado, a liberdade moral coincidia com o livre arbítrio, o qual tinha na vontade a causa das acções humanas. Deste modo, a liberdade definir-se-ia como a faculdade de praticar ou deixar de praticar um acto, como o poder de querer actos motivados, encadeados ao estado presente do entendimento e da sensibilidade de cada sujeito.

---

[1] Nasceu em Rio Frio, Bragança, em 1858. Concluído com distinção o Curso Superior de Letras (1884), nele exerceu funções docentes durante alguns anos, passando, em seguida, a leccionar no ensino liceal. Fundou e dirigiu a *Revista de Educação e Ensino* (1886-1900), em que colaboraram as mais destacadas figuras do tempo. Foi sócio da Academia das Ciências de Lisboa e da Academia Real da História de Madrid e doutor *honoris causa* pela Universidade de Bruxelas. Faleceu em Lisboa, em 1918. Da sua obra destacam-se os livros *Ensaios de Filosofia Actual*, Lisboa, 1888, *Estudos sobre Criminalidade e Educação. Filosofia e Antropologia*, id., 1889, *Essai de Psychologie Crimminelle*, id., 1890, *A Antropologia Criminal e o Congresso de Bruxelas*, id., 1894 e *Educadores Portugueses*, Angra do Heroísmo-Coimbra, 1909.

No seu querer, a vontade carece, porém, de uma norma ou critério que oriente a sua acção, sendo tal norma a lei do bem ou do dever, que a consciência moral fornece à razão e esta desenvolve como ideal da vida humana e seu fim supremo. A lei moral, que determina que cada um faça o bem e evite o mal, impõe-se de modo absoluto e imediato à consciência, prescrevendo que cada um procure o seu aperfeiçoamento intelectual e moral e, pela virtude, ascenda ao máximo amor do maior número.

Para Ferreira-Deusdado, o mal, cuja existência e presença no mundo se lhe afigurava inegável, não seria algo inato ou inerente à natureza do homem, mas proviria da educação e dos hábitos contraídos, pelo que poderia ser reduzido ou até mesmo suprimido ou eliminado, pois o espírito humano obedece à lei do progresso, a qual, assim como se revela na sua aspiração ilimitada para o melhor, mostra, igualmente, que ele é perfectível.

Era nesta concepção ética que se fundavam as ideias que Ferreira-Deusdado defendia no domínio da pedagogia e da criminologia, que entendia deverem orientar-se no sentido de cultivar e desenvolver o sentimento moral e de inculcar o princípio do dever, transformando em hábito o amor pelo bem e a prática da justiça [1].

Eram, igualmente, este modo de compreender a noção de liberdade e o conceito de dever e a crença na perfectibilidade moral do homem que constituíam a base da pertinaz oposição de Ferreira-Deusdado ao determinismo e ao utilitarismo sociologista da escola antropológica italiana, ao positivismo e ao evolucionismo e eram o fundamento especulativo da sua concepção do direito e da sua relação com a moral e a justiça e das teses que perfilhava quanto ao direito de punir.

Na visão de Ferreira-Deusdado, o direito e a moral, se bem que distintos, teriam uma base ou origem comum e visariam o mesmo fim, o destino da humanidade considerado no seu conjunto, na colectividade e em cada um dos seus membros. Esta comunidade de origem e de fim entre as duas ordens normativas, se impõe que reciprocamente se respeitem e auxiliem, não deve, contudo, fazer esquecer que entre elas há uma hierarquia, pois não só a liberdade moral é condição essencial da existência do direito como acima da ordem jurídica, que o pensador considerava puramente negativa, se encontra a ordem moral, o bem moral positivo.

Deste modo, o primeiro elemento essencial que permitiria distinguir estas duas ordens normativas seria o sentido que a liberdade apresentava em cada uma delas. Com efeito, enquanto a liberdade moral é o poder que o homem tem de se determinar, a liberdade jurídica deve ser entendida como o direito de desenvolver

(1) *Estudos sobre Criminalidade e Educação*, pp. 27-64.

as próprias faculdades numa medida que não exclua o desenvolvimento da liberdade ou do direito de outrem, sendo os seus limites a base e o objecto do direito como regra das relações sociais.

Por outro lado, ao passo que a lei moral se revela na consciência, assumindo, por isso, um essencial carácter autónomo, o direito tem por objecto o homem exterior e social e por missão garantir a cada um o que lhe deve pertencer, criar e manter a ordem necessária ao seu desenvolvimento físico, intelectual e moral, prevenir e reparar, na medida do possível, o mal que resulte de ataques ou de infracções contra essa mesma ordem.

Era este carácter heterónomo e social do direito, contraposto à natureza autónoma e individual da moral que explicaria, segundo Ferreira-Deusdado, que aquele carecesse de apoiar-se em princípios abstractos que se projectavam em regras gerais, enquanto esta depende, amiúde, de «convicções individuais que transfiguram algumas vezes as regras sociais em fórmulas mais ou menos importunas, cuja conveniência se não justifica suficientemente, quer em si mesma e de um modo geral quer em atenção a circunstâncias particulares».

Assim, para o especulativo português, o direito seria um princípio puramente humano, deduzido da liberdade e da sociabilidade, e que assegura o reconhecimento e a protecção da pessoa, pelo recurso ao constrangimento exercido por meios materiais.

Notava, porém, Ferreira-Deusdado que, tal como acima da ordem jurídica se encontrava o mundo moral, também além do direito positivo, variável com as diversas condições externas e a diversidade dos tempos e das culturas, há um direito ideal, inviolável, absoluto e universal, cujo princípio e fundamento é a liberdade moral, a autonomia da pessoa.

Esta a decisiva razão por que se lhe afiguravam inaceitáveis não só todas as concepções do direito que, negando o livre arbítrio, excluíam a responsabilidade, a moralidade e a justiça, como as doutrinas que reconduziam o fundamento do direito de punir a uma base puramente utilitária, ao princípio da defesa social, quando, em seu entender, o único princípio que poderia garantir validamente qualquer direito repressivo era a remuneração da justiça, directa decorrência da autonomia da pessoa e da necessária supremacia axiológica da moral sobre o direito [1].

[1] *Estudos sobre Criminalidade e Educação*, pp. 9 e 39-94.

Quinta parte

O pensamento social e político

Capítulo Um

Os liberalismos

Antonio Pedro Mesquita

Deixe-me levar, para me entreter a rumíná-la pelo caminho, a convicção de que, entalada entre duas bestas negras, a tirania em nome do céu e a tirania em nome do algarismo, surgirá, como um foco de luz nas páginas da história, a época em que se proclamavam os direitos individuais absolutos e imprescritíveis, embora as paixões humanas nem sempre os respeitassem.

Alexandre Herculano, Carta a Oliveira Martins
(Fevereiro de 1877)

1. Breve enquadramento histórico-ideológico

1.1. Caracterização geral

O século XIX, em especial no período que medeia a fuga da Corte para o Brasil e o início das invasões francesas, em 1807-08, e a última intervenção do marechal de Saldanha na vida pública, em 1870, com a concomitante estabilização do esquema partidário e a institucionalização da rotina do rotativismo, marca um ciclo extraordinariamente rico de vicissitudes políticas.

Dois regimes jurídico-constitucionais, absoluto e liberal; três leis fundamentais, com vigência diferida por diferentes estratos históricos ([1]); nove reinados curtos e atribulados ([2]), pontuados por uma abdicação (a primeira desde a funda-

([1]) Aprovação e juramento da Constituição de 1822; restauração do Trono, em 1823; outorga da Carta Constitucional, em 1826; abolição da Carta e restabelecimento do absolutismo, em 1828; regresso da Carta, em 1833-34; reposição da Constituição, em 1836; elaboração de nova Constituição, em 1838; restauração da Carta, a partir de 1842.

([2]) D. Maria I (até 1816); D. João VI (1816-1826); D. Pedro IV, que abdicou (1826); D. Maria II (1826-1828); D. Miguel (ocupou *de facto* o trono entre 1828-1834); D. Maria II (reassumiu o trono e exerceu as respectivas prerrogativas até à sua morte, ocorrida em 1853); D. Pedro V (1853-1861); D. Luís I (1861-1889); D. Carlos I (1889-1908).

ção da monarquia), uma usurpação (a única, pelo menos sem sucesso, desde o domínio filipino) e quase outras tantas regências ([1]); dezenas de governos, repetidas revoluções, golpes de Estado, pronunciamentos militares e golpes palacianos, especialmente até à «acalmação» propiciada pelo movimento regenerador de 1851, sucederam-se a um ritmo vertiginoso, acompanhando mais surdos e subtis traumatismos, em particular o que se abateu sobre o império ultramarino, com a perda da jóia da Coroa, precedida pela elevação do Brasil a reino associado, e a posterior viragem para África.

Todos estes sucessos e perturbações têm, naturalmente, um impacto ao nível do pensamento político.

Com efeito, talvez em nenhuma outra época histórica, com excepção da primeira República, que é em muitos aspectos semelhante ao período a que nos reportamos e constitui em grande medida o seu prolongamento, os contributos e polémicas políticas floresceram de modo mais vivo, alargado, intenso e participado, mas também marcados por um mais intenso circunstancialismo.

Não é em tratados, manuais ou ensaios técnicos que os encontramos vertidos, mas sim em proclamações e manifestos, preâmbulos de decretos ou de projectos de lei, discursos parlamentares, panfletos, artigos de jornal, etc. Em consequência, os debates e exercícios doutrinais, que existem e em grande número, são mais conjunturais do que científicos, sendo rara e de fraca qualidade a reflexão especulativa de fôlego independente de imediatos propósitos panfletários, jornalísticos, tribunícios ou outros ([2]).

Acompanhando este vezo, verifica-se uma tendência paralela por parte dos estudiosos deste período para valorizar sobretudo os aspectos históricos e políticos das controvérsias vividas, em detrimento dos filosóficos, os quais, se, pelas razões apontadas, também representam aqueles, vão frequentemente mais longe e mais fundo, e sempre com distinta proporção.

Em conformidade com este diagnóstico, impôs-se-nos aqui a obrigação de ir contra a corrente, dando exclusivamente relevo aos contributos teóricos, posto que entendidos no necessário sentido lato que decorre das características assinaladas à produção doutrinária deste período.

([1]) Do Príncipe D. João, desde 1799; da infanta D. Isabel Maria, em 1826, por morte de seu pai e em nome de seu irmão, D. Pedro de Alcântara; do infante D. Miguel, em 1827-1828, em nome de sua sobrinha, D. Maria da Glória; do Duque de Bragança, Imperador D. Pedro, em 1831-1834, em nome de sua filha, D. Maria II; do Rei D. Fernando, em 1853-1855, em nome de seu filho, D. Pedro V.

([2]) Uma comprovação paradigmática é dada pelo valor que assumem, a este respeito, os textos constitucionais, em que se encontram prefigurados todos os grandes tópicos e pontos de fricção que caracterizam as escolas presentes no liberalismo português.

Por este motivo, adoptámos o critério, que assim justificamos, de restringir as correntes e autores estudados àqueles que alcançaram relevância segundo o parâmetro indicado, qualquer que tenha sido a que de resto tiveram ao nível estritamente político, ou que outros movimentos e figuras tenham tido sob esta bitola, mas não sob aquela a que nos cingimos ([1]).

A justeza desta decisão poderá ser apreciada pelo que imediatamente se segue, tal como a sua fecundidade será aferida pelos resultados que venha a produzir.

1.2. Tendências e fases

As catalogações «Vintismo», «Cartismo» e «Setembrismo», com que é habitual distribuir as principais correntes políticas do liberalismo português até à fundação dos seus dois partidos mais emblemáticos, Regenerador e Histórico-Progressista (que aliás, como é bem sabido, as prolongam), são categorias historiográficas de valor, mas que não podem ser transplantadas, sem ambiguidade nem distorção, para o pensamento político.

Servem para traçar grandes períodos dentro do que poderíamos chamar a época de estabilização do liberalismo e tendências persistentes em todo o ciclo constitucional da monarquia.

Podem servir para situar as suas figuras mais influentes.

Não servem para caracterizar de modo seguro posições teóricas adentro a matriz liberal.

Desde logo, não há em torno delas a desejável constância.

Ferreira Borges, um vintista clássico, enquanto se distinguiu, no período revolucionário, como figura de proa da sua ala mais radical, aderiu à Carta, após 1826, com tal convicção e ardor que pediu a demissão de todos os cargos públicos na sequência da revolução de Setembro, por esta vir revogar o texto que havia jurado e restaurar a Constituição que ajudara a redigir.

Ao contrário, José Liberato, que se havia evidenciado pelas suas posições moderadas como editor do jornal político *Campeão Português*, imediatamente antes e depois da revolução de 1820, foi-se progressivamente aproximando do Setembrismo.

([1]) Apenas dois exemplos, em jeito de justificação empírica: de acordo com o princípio adoptado, José Liberato será para nós um autor relevante, mas não Saldanha; e o Visconde de Figanière sê-lo-á também, mas não Fontes Pereira de Melo.

Mouzinho da Silveira, um dos mais indefectíveis cartistas e apoiantes de D. Pedro e D. Maria, foi, ao mesmo tempo, o legislador mais progressista e o mais avançado reformador de todo o período liberal ([1]).

Os grandes cartistas da primeira hora, como Mouzinho ou Alexandre Herculano, foram também dos mais tenazes opositores dos governos de Costa Cabral, principal sequaz do partido da Carta após a sua conversão à ala direita e durante todo o período em que governou o País.

Almeida Garrett, que se sentava à esquerda do parlamento das décadas de 30 e 40 e se notabilizou como figura de proa do Setembrismo, era, do ponto de vista das ideias e dos princípios, um conservador ([2]).

E José Estêvão, que defendeu pela voz, pela pena e com armas na mão a revolução de Setembro, aderiu com muitos dos seus correligionários à Carta em nome da tranquilidade pública, vindo mesmo a colaborar com o marquês de Saldanha (contra o cabralismo, é certo) no início da Regeneração.

Estes exemplos são suficientes para mostrar que não é possível constituir em torno destas categorias, como o é em torno de outras, uma classificação que permita fixar o pensamento dos autores emergentes no período, tal como ele é objectivamente atestado pela obra subsistente, a partir de ideários bem definidos, articulados, consistentes e fundados em princípios doutrinariamente reconhecíveis. Como tivemos ocasião de ver, vintistas houve que se tornaram cartistas e cartistas convictos que se converteram ao Setembrismo, sem que, do ponto de vista dos princípios teóricos adoptados, se possa dizer que o respectivo pensamento político tenha substancialmente variado.

Por outro lado, tais categorias não habilitam a fazer uma estratificação temporal satisfatória do período. Com efeito, se por «Vintismo» se entender a caracterização de um ciclo, o da Constituição de 1820, é obviamente falso que, dentro do campo liberal, só tenham florescido vintistas durante esse ciclo; mas se por tal se entende a designação de uma corrente, deixa de ser possível determinar com ela uma fase específica do processo histórico desse período, atento o facto de que sempre houve vintistas, isto é, sequazes dessa corrente, ao longo do mesmo período.

Todos estes constrangimentos constituem justificação bastante para assegurar a insuficiência daquelas categorias sob um ângulo histórico-filosófico. Decerto poderão elas ser recuperadas, com os necessários cuidados; mas, para isso, será necessário sujeitá-las ao desvio de um esforço analítico suplementar.

([1]) O mesmo se diga de Joaquim António de Aguiar, a quem se deve a extinção das ordens religiosas e a nacionalização dos seus bens.

([2]) O que decerto justifica que, em certo período, viesse a enfileirar pelos «ordeiros» ou centristas. Veja-se, a este respeito, o emblemático discurso de 8 de Fevereiro de 1840.

É facto que não é fácil prender as principais figuras do liberalismo a matrizes doutrinais estereotipadas.

Todavia, se se atender apenas às posições teóricas expressas, é possível distinguir duas grandes correntes dentro do campo liberal e, em cada uma delas, algumas fases históricas bem identificadas.

Comecemos por estas.

Se tivermos em atenção que estas fases, mais do que apenas cronológicas, são essencialmente ideológicas, na medida em que nelas se refractam as duas grandes tendências que dissemos divergir dentro do pensamento liberal, podemos distinguir nele cinco grandes fases:

1.ª fase: a época revolucionária (1820-1823). É o período da euforia e dos radicalismos. Opõem-se aqui o liberalismo e o absolutismo, mas ainda mais intensamente, dentro do próprio campo liberal (porque o pensamento contra-revolucionário se encontrava em grande medida ostracizado e clandestino), o sistema mais retintamente jacobino ao pensamento de recorte moderado e reformista. A época revolucionária é, portanto, também aquela em que, do ponto de vista teórico, se definem expressa e publicamente as correntes de pensamento que hão-de duradoiramente fracturar o pensamento liberal ao longo de toda experiência monárquico-constitucional.

2.ª fase: da preparação da Carta à restauração da Carta (1823-1842). Servem-nos de balizas históricas os estudos realizados por iniciativa de D. João VI, após a Vila-Francada, para a redacção de uma constituição (1823) e a restauração da Carta Constitucional outorgada por D. Pedro, na sequência do golpe de Estado animado por Costa Cabral (1842).

No campo teórico, depois de um primeiro momento de abalo, reavaliação e tendência geral para a prudência e a moderação, mesmo por parte dos sectores mais avançados (motivado pela experiência da derrota e pelo desaparecimento de grandes figuras da ala progressista, como Fernandes Tomás, em 1822, e Borges Carneiro, preso em 1828 e morto na prisão cinco anos depois) e no meio de grande agitação militar e política, marcada pelos sucessivos movimentos contra-revolucionários, pela guerra civil e pela alternância violenta entre modelos constitucionais, é, também por isso, a época do grande debate entre a matriz moderada e a matriz progressista.

3.ª fase: do Cabralismo à Regeneração (1842-1851). Mantendo muito embora as características genéricas da fase anterior, trata-se aqui de uma época em que a controvérsia teórica dentro do campo liberal é substituída pela fractura do regime, com oposição violenta e luta armada.

4.ª fase: a consolidação do sistema liberal (1851-1876). Do ponto de vista doutrinal, é uma fase que vai sendo progressivamente caracterizada por uma acen-

tuada desertificação, em particular por coincidir com o desaparecimento das grandes figuras dos períodos precedentes. Um pouco antes, haviam falecido Silvestre Pinheiro Ferreira, em 1846, e Mouzinho da Silveira, em 1849, que, aliás, há muito havia abandonado a política activa; Manuel Fernandes Tomás, Borges Carneiro e Ferreira Borges tinham morrido prematuramente. Neste período, desapareceram Garrett, em 1854; José Liberato, em 1855; Passos Manuel e José Estêvão, ambos em 1862; Alexandre Herculano em 1877, depois de dez anos de homizio voluntário, etc.

5.ª fase: a decadência e o fim (1876-1910). Tomamos como ponto de referência inicial deste período, naturalmente de modo simbólico e convencional, a fundação do Partido Republicano Português, com o qual uma parte do campo liberal, aquele que nos períodos precedentes havíamos encontrado mais à esquerda do espectro, se separa e entra em rota de colisão com a matriz monárquico-constitucional.

Dentro desta, é também a época dos derradeiros contributos teóricos, mais maduros e sólidos tecnicamente, mas também marcados pelo pessimismo. O grupo dos Vencidos da Vida dá paradigmaticamente o timbre a esta deriva.

1.3. Correntes

As fases histórico-filosóficas que acabámos de acompanhar são atravessadas, e caracterizadas, pelo debate, politicamente influenciado e historicamente modalizado, entre duas grandes correntes do pensamento liberal.

Chamemos-lhes «reformismo», de um lado, e «jacobinismo», de outro ([1]).

Estas duas correntes não se distinguem ao nível dos grandes princípios que identificam genericamente o ideário liberal. Em todos eles, encontramos o mesmo reconhecimento do primado dos direitos naturais, da liberdade, da segurança, da propriedade; em todos eles, uma semelhante reivindicação da tolerância e do livre-pensamento; em todos eles, uma comum partilha dos princípios da soberania nacional, da representação, da separação dos poderes e da consagração dos direitos civis como carácter distintivo do sistema representativo. Quando muito, há diferenças de ênfase ou de hierarquização nos valores e nas prioridades.

([1]) Usamos esta última designação num sentido tentativo e tendencial. Com efeito, mesmo no período revolucionário e de entre os autores mais à esquerda (Fernandes Tomás, Borges Carneiro, Bento Pereira do Carmo), o jacobinismo é fundamentalmente residual, aproximativo e relativamente moderado (fruto da época e dos refluxos experimentados pela revolução desde 1789). Só Rocha Loureiro, Pato Moniz e o seu grupo se distinguem, aliás ainda antes de 1820.

É, no entanto, possível isolar nelas com muita clareza um conjunto de ideais e de doutrinas que são específicas a cada uma e cuja divergência ditará o próprio comportamento político dos respectivos prosélitos, tanto ao nível das ideias-base quanto à natureza da sociedade civil, do estatuto da cidadania e da organização do Estado como ao nível das principais teses jurídico-constitucionais e das opções em administração, em economia, etc., como até ao nível mais imediato dos alinhamentos partidários.

Assim, caracteriza o jacobinismo, no domínio das opções constitucionais básicas:

1. A adopção do princípio da exclusividade da soberania, que pertence na íntegra à Nação.

2. Em consequência, o ênfase na soberania *popular*, entendida como um atributo exclusivo do conjunto dos cidadãos, aí englobado o «primeiro magistrado», expressa pela vontade geral, numericamente apurada, e o primado conferido ao exercício discricionário desta vontade (a qual, nos termos expressivos de Passos Manuel, «pode destruir o trono, o altar, leis e Constituição») (1) sobre o reconhecimento de qualquer outro princípio.

3. Ainda em consequência, o reconhecimento da legitimidade das mudanças revolucionárias, se necessário violentas, e a desconfiança em relação aos procedimentos gradualistas.

4. A simpatia pelas medidas extraordinárias de segurança do Estado e de defesa da revolução.

5. A tendência para fazer derivar o exercício do poder real de uma delegação essencialmente revogável da Nação.

6. O preconizar de uma tradução social da igualdade civil.

No domínio da organização política e administrativa do Estado:

7. A defesa do sufrágio universal e directo.

8. A preferência pelo unicamaralismo.

9. A rejeição da concessão ao titular do poder executivo dos direitos de veto absoluto e de dissolução das Cortes.

10. Em administração, a tendência para o centralismo.

11. Em economia, a tendência para o proteccionismo.

Distinguem-se nesta corrente três grupos fundamentais: no período revolucionário, os epígonos da Constituição de 1820, em particular Fernandes Tomás, Borges Carneiro e Bento Pereira do Carmo (para as quais poderíamos reservar a expressão «Vintismo»); no mesmo período, mas dentro daquilo a que hoje se cha-

(1) Discurso de 8 de Abril de 1837 (*Discursos de Manuel da Silva Passos*, Porto, Typographia de Alexandre da Fonseca Vasconcellos, 1879, p. 214).

maria a «extrema-esquerda extraparlamentar», Pato Moniz e Rocha Loureiro, de tendência já francamente republicana; finalmente, nas nossas segunda e terceira fases, correspondentes a todo o período de consolidação do regime, as grandes figuras do Setembrismo, com especial destaque para Passos Manuel e José Estêvão. Os últimos jacobinos do período monárquico-constitucional serão já republicanos.

Ao invés, caracteriza o reformismo, no domínio das ideias-base:

1. O primado dos direitos individuais sobre as formas de organização do Estado.

2. A defesa da evolução gradual, por meios legais.

3. A recusa de qualquer expediente revolucionário em situação de governo representativo.

4. A valorização da tolerância.

5. O reconhecimento do princípio da soberania nacional, mas com rejeição do «mito» da soberania popular como contrário à própria essência e aos procedimentos do governo representativo. Nos termos de Ferreira Borges: «A soberania do povo é um absurdo: [...] o povo legislador tem um poder limitado, sujeito, subordinado à Lei suprema da justiça, a única soberana de todos os poderes sociais.» (1)

6. A denegação do lema da igualdade social, entendido como uma ilusão perigosa, porque fonte de um despotismo idêntico, embora de sinal contrário, ao do absolutismo.

No domínio da organização política e administrativa do Estado:

7. O reconhecimento do princípio monárquico ao lado do princípio democrático.

8. A tendência para encarar o poder real como superior e moderador dos outros e não como meramente executivo.

9. A defesa do sufrágio restrito e indirecto.

10. A preferência pelo bicamaralismo.

11. A atribuição ao monarca do direito de veto absoluto e do poder de dissolução das Cortes.

12. Em administração, a tendência para o municipalismo.

13. Em economia, a tendência para o livre-cambismo.

Encontramos nesta corrente representantes de todas as fases, de que seleccionamos apenas os principais. Na primeira, coincidente com o período revolucionário e constituinte, José Liberato e Ferreira Borges; na segunda, historicamente

(1) *Exame Crítico do Valor Político das Expressões Soberania do Povo e Soberania das Cortes*, Lisboa, Typographia Transmontana, 1837, p. 13.

marcada pelas guerras civis e pela implementação definitiva do sistema constitucional, Silvestre Pinheiro Ferreira, Mouzinho da Silveira e Joaquim António de Aguiar; na terceira, correspondente ao cabralismo e à institucionalização da Carta, Alexandre Herculano (o maior de entre todos) e Almeida Garrett; na quarta, de consolidação do regime, o Visconde de Figanière, figura injustamente esquecida da cultura portuguesa e do pensamento liberal, a quem se deve a mais nítida e consistente defesa do liberalismo puro, nas suas vertentes filosófica, política e económica; na quinta, do rotativismo governamental, os membros do grupo dos Vencidos da Vida que se mantiveram ligados ao movimento liberal, com especial realce para António Cândido.

Naturalmente, as características apontadas a estas duas grandes correntes são susceptíveis de alguma variação ao longo das fases que percorrem. Por exemplo, o princípio da tolerância, algo recalcado pelos jacobinos da primeira fase, é um lema fundamental no pensamento, no discurso e na acção dos setembristas.

Por sua vez, ao lado da tendência dominante, há, sob certos aspectos que não afectam o núcleo teórico fundamental e dependem mais das lições da experiência e de uma estimativa circunstanciada das condições objectivas e subjectivas da realidade sociopolítica concreta, alguma variabilidade. Vê-se isso no que toca ao sistema de sufrágio, em que há jacobinos que preferem a eleição indirecta e reformistas que se inclinam para o sufrágio universal; no que respeita à organização do poder legislativo, onde a opção pelo unicamaralismo e pelo bicamaralismo não é estanque; no que se refere às faculdades e competências conferidas ao primeiro magistrado; etc.

Finalmente, encontramos também casos mitigados e atípicos. É o que sucede exemplarmente com Ferreira Borges, que podemos caracterizar como jacobino nos princípios e reformista nos procedimentos, uma vez que empreende a defesa do ideário reformista à luz de uma avaliação histórica e pragmática que não prejudica a adopção de princípios jacobinos ou mesmo virtualmente republicanos.

1.4. Figuras

Neste sumário apontamento biobibliográfico sobre as principais figuras do pensamento liberal, cingimo-nos àquelas a quem se devem os mais relevantes contributos teóricos, ignorando todas as demais referências políticas, militares, diplomáticas, parlamentares ou jornalísticas que floresceram no período histórico a que nos reportamos, mas que não deixaram qualquer testemunho doutrinário relevante, seguindo, para efeitos de ordenação, a classificação proposta no capítulo precedente.

Começamos assim pela primeira fase do jacobinismo (ou «Vintismo») e, nela, por:

Fernandes Tomás. Manuel Fernandes Tomás nasceu a 30 de Junho de 1771, na Figueira da Foz, e morreu em Lisboa, a 19 de Novembro de 1822.

Ingressou na Universidade de Coimbra, onde terminou o bacharelato em Cânones em 1791.

Concluído este grau, começou de imediato a praticar Direito, integrando a magistratura no ano seguinte.

Em 1817, no Porto, fundou, com Ferreira Borges, José da Silva Carvalho e João Ferreira Viana, o Sinédrio, sociedade secreta que haveria de preparar a revolução liberal de 1820.

Proclamada esta, fez parte, como vogal pela magistratura, da Junta Provisional do Supremo Governo do Reino constituída no próprio dia 24 de Agosto e, mais tarde, do gabinete em que se fundiram os dois governos provisórios de Lisboa e do Porto, na qualidade de Ministro do Reino e da Fazenda.

Abertas as Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes em Janeiro de 1821, integrou o corpo de deputados e liderou, com Borges Carneiro e outros, a facção mais avançada. Por seu impulso, as Cortes decidiram elaborar as Bases da Constituição Política da Monarquia Portuguesa, em cuja comissão redactorial participou. Foi ele que deu o cunho definitivo às grandes decisões ideológicas, programáticas e jurídico-constitucionais adoptadas por este texto e, no seu desenvolvimento, pela lei fundamental, tornando-se, durante este período, o mais destacado representante da ala jacobina no Congresso e o seu chefe de fila indiscutido.

Entre a última reunião das Cortes extraordinárias, em 4 de Novembro de 1822, e a primeira das ordinárias, em 20 de Novembro do mesmo ano, morreu Fernandes Tomás, com 51 anos. Foi assim poupado à desforra que inevitavelmente se abateria sobre ele se porventura tivesse sobrevivido às restaurações do poder absoluto.

Principais documentos e testemunhos:

Instruções que Devem Regular as Eleições dos Deputados que Vão a Formar as Cortes Extraordinárias Constituintes, Lisboa, Imprensa Régia, 1821; *Relatório feito às Cortes Geraes e Extraordinárias de Portugal sobre o Estado e Administração do Reino durante o Tempo da Junta do Governo Supremo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; vários discursos publicados no *Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portugueza*.

Manuel Borges Carneiro. Nasceu em Resende, a 2 de Novembro de 1774.

Ingressou em 1791 na Universidade de Coimbra, onde veio a concluir, no último ano do século, a formatura em Cânones.

Ocupou diversos cargos na magistratura, vindo a colaborar, mercê do seu renome nos domínios jurídicos, nas administrações francesas, sem, contudo, vir a ser por isso incomodado após a restauração do trono.

Inicialmente adepto do governo absoluto, como o comprovam os seus *Pensamentos do Juiz de Fora de Viana do Alentejo* (1808), participou no Sinédrio e na preparação da revolução de 1820.

Na sequência desta, foi eleito deputado constituinte pela Estremadura e novamente nas primeiras Cortes ordinárias, destacando-se em ambos os casos pelas suas posições avançadas.

Demitido do funcionalismo com a Vila-Francada, aderiu à Carta em 1826, abandonando o radicalismo vintista, o que o levou a ser eleito de novo para as Cortes.

Preso com o advento do miguelismo, em 30 de Agosto de 1828, não voltaria a sair dela com vida, pois foi vitimado pela epidemia de febre amarela que afligiu o país em 1833.

A 4 de Julho desse ano, morreu em Cascais, para cuja fortaleza uma parte dos presos de São Julião da Barra atingidos pela doença haviam sido transferidos aquando da eclosão da epidemia.

Principais documentos e testemunhos:

Portugal Regenerado em 1820, Lisboa, Tipographia Lacerdina, 1820; *O Mentor da Mocidade ou Cartas sobre Educação*, Lisboa, Impressa Nacional, 1844; vários discursos publicados no *Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portugueza*.

Estudos sobre o pensamento e a acção política deste autor:

Zília Osório de Castro, *Manuel Borges Carneiro e a Teoria do Estado Liberal*, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, 1976; Zília Osório de Castro, *Cultura e política: Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Lisboa, INIC — Centro de História da Cultura da Universidade Nova, 1990.

Bento Pereira do Carmo. Nasceu em Alenquer, a 29 de Março de 1776, de família muito humilde.

Graças ao empenho do pai, que parece ter sido moleiro na sua terra natal, concluiu a licenciatura em Direito na viragem do século, após o que regressou a Alenquer como advogado.

Em 15 de Junho de 1806, foi nomeado juiz de fora de Ançã, cargo que exerceu até à revolução de 15 de Setembro de 1820, em que passou a integrar o Governo Provisório constituído na capital.

Foi eleito deputado às Cortes Constituintes e às primeiras Ordinárias, sempre pela província da Estremadura.

Com o advento da reacção absolutista, foi homiziado no termo de Alenquer e depois preso na Torre de São Julião da Barra.

Com a instauração do governo liberal, viu-se nomeado Presidente da Relação (30 de Julho de 1833), exercendo ainda, durante um curto período, o cargo de nomeado ministro do reino, em substituição de Silva Carvalho (23 de Abril a 24 de Setembro de 1834).

Passado este segundo período revolucionário, regressou à vida privada, vindo a morrer em Alenquer, em data indeterminada.

Pato Moniz. Nuno Álvares Pereira Pato Moniz nasceu em Lisboa, a 18 de Setembro de 1781, e morreu em Cabo Verde, a 24 de Dezembro de 1826.

Poeta, escritor e publicista, foi um adversário irreconciliável de José Agostinho de Macedo, tanto no campo literário como no político.

Fundou em Lisboa, com Rocha Loureiro, o *Correio da Península ou Novo Telégrafo* (1808) e, já no novo regime, *O Português Constitucional*, que se publicou na capital entre 1820 e 1821.

Os dois homens fizeram desde então um percurso político paralelo, sendo, em conjunto, os representantes mais precoces do ideário republicano e federalista.

Eleito deputado às Cortes ordinárias em 1822, foi desterrado para Cabo Verde na sequência da Vila-Francada, onde veio a morrer.

Rocha Loureiro. João Bernardo da Rocha Loureiro nasceu em Gouveia em 1778.

Fundou em 1808, com Pato Moniz, o *Correio da Península ou Novo Telégrafo.*

Exilado em Londres em 1812, editou nesta cidade o jornal liberal *O Português ou Mercúrio Político, Comercial e Literário* até à data do seu regresso, em 1821.

Em 1822, foi nomeado Cronista-Mor do Reino pelo governo liberal.

Eleito deputado às Cortes ordinárias em 1822, exilou-se novamente no ano seguinte, após a Vila-Francada.

Retomou então a publicação de *O Português*, até ao seu regresso à pátria.

Em 1835, foi eleito novamente deputado, regressando então a Lisboa.

Apoiou a revolução de Setembro, sendo reeleito para a Câmara de Deputados, que vem a abandonar em 1837, na sequência de uma desavença com Passos Manuel.

Demitido de Cronista-Mor do Reino, retoma os caminhos do exílio, primeiro em Cádiz (1837) e depois em Madrid (1842).

Regressa definitivamente a Portugal com a Regeneração, levando, no entanto, daí em diante uma vida política e cultural apagada.

Morreu em Lisboa a 20 de Fevereiro de 1853.

Estudos sobre o pensamento e a acção política deste autor:

Georges Boisvert, *Un pionnier de la propagande libérale au Portugal*, Paris, FCG, 1982; Maria Helena dos Santos, *As Ideias Republicanas em Portugal e o Jornalista João Bernardo da Costa Loureiro*, Paris, FCG, 1983.

Nas segunda e terceira fases do jacobinismo (ou «Setembrismo»):

Passos Manuel. Manuel da Silva Passos nasceu em São Martinho de Grifões (Porto), a 5 de Janeiro de 1801.

Matriculou-se com o irmão, José da Silva Passos, na Universidade de Coimbra, em 1817, para cursar Direito.

Surpreendido pela revolução liberal no decorrer dos seus estudos, aderiu prontamente ao movimento. Logo que terminada a licenciatura, fundou o jornal *Amigo do Povo* (1823), mais uma vez em parceria com o irmão. O jornal teve curta duração, vindo a ser encerrado com a Vila-Francada.

Na sequência do regresso de D. Miguel, emigrou para Inglaterra, Bélgica e França, onde se notabilizou como membro da ala mais à esquerda do movimento liberal, então capitaneada por Saldanha, designadamente na polémica sobre a regência de D. Pedro, que considerava ter sido assumida ditatorialmente, porque em contradição com a Carta.

De regresso a Portugal em 1834, foi eleito deputado, destacando-se como líder da oposição aos governos cartistas.

Com a revolução de Setembro, foi nomeado Ministro do Reino, embora funcionando virtualmente como chefe do governo. Desenvolveu então abundante produção legislativa, em especial nos domínios da educação, da cultura e da protecção social.

Após o fracassado golpe da Belenzada, promovido pela Rainha, continuou a assegurar a pasta do Reino no novo ministério de Sá da Bandeira, alterando ou acumulando com as da Justiça e da Fazenda, onde deixou igualmente a sua marca legislativa.

Em 1837 deixou o governo, sendo eleito senador no ano seguinte, já sob a vigência da nova Constituição.

Com a restauração da Carta, em 1842, foi de novo eleito deputado, ocupando lugar nas fileiras da oposição.

Praticamente retirado da vida política durante todo o período do cabralismo, em que a liderança política, e depois parlamentar, dos setembristas foi assegurada pelo seu companheiro José Estêvão, veio a aceitar o Governo Civil de Santarém após a primeira queda do Conde de Tomar.

Com a Regeneração, foi sucessivamente reeleito deputado, mas nunca garantiu grande assiduidade no Parlamento.

Elevado ao pariato em 1861, veio a morrer em Santarém a 16 de Janeiro de 1862.

Obras principais:

Memorial sobre a necessidade e meios de destruir promptamente o tyrano de Portugal e restabelecer o throno da senhora Dona Maria II e a carta de 1826, Paris, Auguste

Mie, 1832; *Breve razoamento a favor da liberdade Lusitana e da excellente Senhora D. Maria II, Duqueza do Porto e Rainha Constitucional dos Portuguezes*, Paris, Auguste Mie, 1832 (em co-autoria com o irmão, José da Silva Passos); *Exame d'algumas opiniões e doutrinas que os senhores Felipe Ferreira d'Araujo e Castro e Silvestre Pinheiro Ferreira expendêram em seu Parecer, notas e analyse das Observações e opinião jurídica do senhor José Ferreira Borges*, Paris, Auguste Mie, 1832 (em co-autoria com o irmão, José da Silva Passos); *Discurso do Sr. Deputado Passos (Manuel) na Sessão de 18 de Outubro de 1844*, Lisboa, Typographia da Gazeta dos Tribunaes, 1845; *Discursos de Manuel da Silva Passos*, Porto, Typographia de Alexandre da Fonseca Vasconcellos, 1879.

José Estêvão. José Estêvão Coelho de Magalhães nasceu em Aveiro, a 26 de Dezembro de 1809.

Em 1825, ingressa na Universidade de Coimbra para frequentar o curso de Direito.

Com a ascensão de D. Miguel, junta-se às tropas liberais, alistando-se no batalhão académico. Faz então toda a campanha contra o absolutismo — na emigração em Inglaterra, na ilha Terceira e no desembarque no continente.

Em 1834 regressa a Coimbra para continuar o curso, que conclui em 1836.

Um ano mais tarde é eleito deputado pela primeira vez.

Setembrista da primeira hora, funda em 1840, com Rodrigues Sampaio e Mendes Leite, o jornal *A Revolução de Setembro.*

Com a restauração da Carta, passa à oposição, participando nas revoltas contra o governo de Costa Cabral. É então demitido dos seus cargos públicos, o que o obriga a exilar-se em Paris, onde permanece entre 1844 e 1846.

Com a queda do primeiro governo de Costa Cabral, é amnistiado pelo novo ministério do Duque de Palmela e regressa a Lisboa. Volta novamente à direcção de *A Revolução de Setembro* e funda a Associação Eleitoral Setembrista.

Só retoma o seu lugar no parlamento em 1851, com a Regeneração, que apoia, entrando em conflito com o seu partido [1]. Desde então adopta uma posição de independência e equidistância em relação aos gabinetes progressistas e regeneradores que se sucedem, trabalhando inclusive, em determinado momento, para a fundação de um terceiro partido.

Em 1862, é eleito Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano, vindo a morrer nesse mesmo ano.

Foi o mais extraordinário orador parlamentar do constitucionalismo monárquico, segundo o testemunho unânime dos seus contemporâneos.

---

[1] Para um relato do próprio José Estêvão sobre a sua aproximação à Regeneração, veja-se o discurso parlamentar de 23 de Maio de 1857, pp. 258-258 do vol. II da *Obra Política.*

Principais documentos e testemunhos:

Discursos parlamentares e artigos em jornais políticos. Encontram-se numerosos compilados em *Obra Política*, prefácio e compilação de José Tengarrinha, Lisboa, Livraria Portugália, 1962-1963.

Na primeira fase do reformismo:

José Liberato. José Freire de Carvalho nasceu em Monte-São, a 20 de Julho de 1772.

Entrou para a Ordem de Santo Agostinho em 1787, ingressando no Convento de Santa Cruz de Coimbra, onde estudou Teologia e Filosofia. Recebeu ordens menores e de presbítero em 1795.

Na dobragem do século, veio para Lisboa como professor de Lógica da Escola de São Vicente de Fora.

Em 1804, foi eleito sócio da Academia das Ciências, cuja frequência teve de deixar em virtude das perseguições da Inquisição, que o obrigaram a refugiar-se no convento de Grijó, onde permaneceu até 1808.

Com as invasões francesas, voltou para Lisboa, tendo sido feito refém pelo exército de Massena.

Conseguindo evadir-se, foi confinado pelo governo ao convento de Santa Cruz, nele se conservando entre 1811 e 1813. Perante uma ordem de transferência para o convento de Refóios, embarcou para Inglaterra, deixando ao mesmo tempo o hábito religioso e adoptando o nome «Liberato».

Em Londres, integrou a redacção do *Investigador Português*, vindo a fundar em 1819 um jornal próprio, também de propaganda liberal, intitulado *O Campeão Português ou O Amigo do Rei e do Povo.*

Em 1821, regressou a Lisboa, tendo sido eleito deputado às primeiras Cortes ordinárias.

Acompanhou todas as vicissitudes do liberalismo nesse período conturbado, nomeadamente voltando a exilar-se em Inglaterra com a ascensão do miguelismo.

Após a vitória definitiva do liberalismo, desempenhou diversos cargos no funcionalismo público, ocupando também a cadeira de deputado em sucessivas legislaturas.

Desiludido com os governos da Carta, aderiu à revolução de Setembro, mantendo-se desde então ligado ao Setembrismo.

Morreu em Lisboa, a 31 de Março de 1855.

Obras principais:

O Campeão Português ou O Amigo do Rei e do Povo, 1819-1821; *Ensaio historico-politico sobre a constituição e governo do reino de Portugal*, Paris, Hector Bossange, 1830

(reedição, Lisboa, Imprensa Nevesiana, 1843); *Reflexoens sobre um paragrapho do manifesto do senhor Dom Pedro Duque de Bragança datado a bordo da Fragata Rainha de Portugal aos 2 de Fevereiro de 1832 escriptas por José Liberato Freire de Carvalho*, Londres, Bingham, 1832; *Ensaio politico sobre as causas que prepararão a usurpação do Infante D. Miguel no anno de 1828, e com ella a queda da Carta Constitucional do anno de 1826*, Lisboa, Imprensa Nevesiana, 1840; *Memorias com o título de annaes, para a história do tempo que durou a usurpação de D. Miguel*, Lisboa, Imprensa Nevesiana, 1841-1843; *A carta e os seus vinte e dois annos de idade*, Lisboa, Typographia da Revolução de Septembro, 1848.

Ferreira Borges. José Ferreira Borges nasceu no Porto, a 6 de Junho de 1786.

Ingressou em 1801 na Universidade de Coimbra, onde se bacharelou em Cânones em 1805, concluindo a licenciatura no ano seguinte.

Começou então a exercer advocacia na sua cidade natal.

Em 1817, integrou com Fernandes Tomás, Silva Carvalho e Ferreira Viana o núcleo inicial do Sinédrio.

Profundamente envolvido na preparação da revolução liberal, redigiu a proclamação feita às tropas do Porto pelo respectivo Conselho Militar no dia 24 de Agosto de 1820, bem como a acta de nomeação da Junta Provisional do Supremo Governo do Reino na Câmara Municipal do Porto, no mesmo dia. Fez parte da referida Junta, como secretário com voto.

Após a fusão dos dois governos provisórios, resultantes, respectivamente, das revoluções do Porto de 24 de Agosto e de Lisboa de 15 de Setembro, passou a integrar a Junta Preparatória das Cortes, ao mesmo tempo que, com Silva Carvalho, assessorava Fernandes Tomás na sua qualidade de encarregado dos negócios da Fazenda e do Reino.

Foi eleito deputado às Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes, que secretariou.

Não tendo sido eleito para as primeiras Cortes ordinárias, foi nomeado Conselheiro de Estado em 6 de Março de 1823.

Com a Vila-Francada, emigrou para Londres, onde se dedicou à investigação de direito comercial. Ao mesmo tempo, redigiu, sob nomes fantasiosos e dirigindo--as a personagens fictícios, 63 cartas que compilou sob o título de *Correio Interceptado*, quase todas de crítica, mordaz e contundente, aos sucessos e questões candentes da política de então (1825-1826). Uma delas, em particular, a Carta 49, de 1 de Junho de 1826, é extremamente valiosa para fixar a sua evolução em termos de pensamento político e constitucional.

De regresso a Lisboa, após a morte de D. João VI, dedicou-se apenas ao exercício da advocacia, abandonando por completo a actividade política.

Na sequência da ascensão de D. Miguel, exilou-se novamente em Londres, onde concluiu o *Código Comercial*, imediatamente adoptado pelo governo de D. Pedro, no período da Regência.

Em Setembro de 1833, regressou a Portugal, tendo sido nomeado Juiz-Presidente do Tribunal de Comércio de segunda instância e supremo magistrado do comércio.

Em 1834, voltou ao Porto, onde veio a cegar completamente dois anos volvidos.

Eleito deputado em 1836, sofreu a dissolução da Câmara em virtude da revolução de Setembro. Recusando-se a jurar a Constituição de 1822, então restaurada, pediu ao mesmo tempo a sua demissão de todos os cargos públicos. Dois textos fazem eco desta decisão e dos seus motivos: a *Representação do Conselheiro de Estado Honorário José Ferreira Borges resignando nas mãos de Sua Majestade a Senhora D. Maria II o seu lugar de Magistrado* (1836) e a dedicatória do seu *Exame crítico do valor político das expressões Soberania do Povo e Soberania das Cortes* (1837).

A sua última intervenção política foi a participação na malograda Revolta dos Marechais em prol da restauração da Carta (18 de Novembro de 1837).

Por proposta de Passos Manuel, as novas Cortes constituintes atribuíram-lhe, nesse mesmo ano, uma pensão pela redacção do *Código Comercial*.

Morreu no Porto, a 14 de Novembro de 1838.

Obras principais:

O Correio Interceptado, 1-63, London, Imprensa de M. Caleso, 1825-1826; *Dissertação primeira-[segunda] acerca do artigo 126-[145] da carta constitucional da monarchia portugueza*, London, L. Thompson, 1826; *Cartilha do cidadão constitucional dedicada à Mocidade Portugueza*, London, Imp. T.C. Hansand, 1832; *Opinião jurídica sobre a questão «Quem deve ser o Regente de Portugal destruída a usurpação do Infante D. Miguel»*, London, Bingham, 1832; *Observações sobre um opúsculo intitulado «Parecer de dois conselheiros da coroa constitucional sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal»*, London, s/l, 1832; *Revista crítica da segunda edição do opúsculo «Parecer de dous concelheiros da coroa constitucional sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal»*, London, R. Greenlaw, 1832; *Refutação da obra intitulada Opinião jurídica*, Paris, s.l. 1832; *Autopsia do manifesto do Infante D. Miguel datado em 28 de Março de 1832*, London, Bingham, 1832; *Representação do Conselheiro d'Estado Honorario Jose Ferreira Borges resignando nas mãos de Sua Magestade a Senhora D. Maria II, o seu logar de Magistrado*, Lisboa, Typographia Patriotica de C. J. da Silva, 1836; *Exame Crítico do Valor Político das Expressões Soberania do Povo e Soberania das Cortes. E outro sim das bases da organização do poder legislativo no systema representativo, e da sancção do rei*, Lisboa, Typographia Transmontana, 1837.

Na segunda fase do reformismo:

Silvestre Pinheiro Ferreira. Nasceu a 31 de Dezembro de 1769, em Lisboa.

Fez o Curso de Humanidades na Congregação do Oratório, que concluiu em 1791.

Em 1794, ingressou no Colégio das Artes de Coimbra, como professor substituto de Filosofia Racional e Moral.

Acusado de jacobinismo três anos depois, foi obrigado a exilar-se em França, onde, liberto daquela acusação, veio a integrar o corpo da embaixada portuguesa, como secretário da legação.

A partir desta data, desempenhou várias funções diplomáticas em França, Holanda e Alemanha.

Em 1809 partiu para o Rio de Janeiro, onde já se encontrava a família real, ocupando diversos cargos públicos.

Após a revolução liberal brasileira de Fevereiro de 1821, foi nomeado Ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra (depois só dos Negócios Estrangeiros), função que, com um breve interregno, continuou a desempenhar após o regresso da Corte a Lisboa (1821-23).

Em 1826, partiu para Paris, onde viveu nos dezasseis anos seguintes. Várias vezes eleito deputado durante a sua ausência no estrangeiro, só se decidiu a regressar a Portugal na legislatura de 1842, tomando assento na Câmara então eleita.

Rapidamente se desiludiu da política activa, vindo a morrer pouco depois em Lisboa, a 1 de Julho de 1846.

Foi, com Mouzinho e Herculano, o mais insigne representante do liberalismo monárquico puro, ou reformista, e o mais prolixo e persistente dos seus doutrinadores.

Obras principais:

Memorias politicas sobre os abusos geraes e modo de os reformar e prevenir a revolução popular redigidas por ordem do Príncipe Regente no Rio de Janeiro em 1814 e 1815, Rio de Janeiro, 1814-1815; *Cours de droit public interne et externe*, I-III, Paris, Rey et Gravier, 1830-1838; *Observações sobre a carta constitucional do reino de Portugal e a constituição do império do Brasil*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1831; *Projectos de ordenações para o reino de Portugal*, I-IV, Paris, Officina Typographica Casimir, 1831, 1831, 1832, 1834; *Parecer sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1832 (em co-autoria com Filipe Ferreira de Araújo de Castro); *Projecto d'um systema de providencias para a convocação das Cortes Geraes e restabelecimento da Carta Constitucional. Appendice ao parecer de dois concelheiros da coroa constitucional sobre os meios de se restaurar o governo represen-*

tativo em Portugal, Paris, Officina Typographica Casimir, 1832; *Indicações de utilidade pública, oferecidas às assembleias legislativas do império do Brasil e do reino de Portugal*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1834; *Projecto de código geral de leis fundamentais e constitutivas de uma monarquia representativa*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1834; *Manual do cidadão em um governo representativo ou princípios de direito público constitucional, administrativo e das gentes*, I-III, Paris, Rey et Gravier, 1834; *Declaração dos direitos e deveres do homem do cidadão Silvestre Pinheiro Ferreira*, Paris, Rey et Gravier, 1836; *Breves observações sobre a constituição política da monarquia portuguesa, decretada pelas cortes gerais extraordinárias e constituintes, reunidas em Lisboa no ano de 1821*, Paris, Rey et Gravier, 1837; *Projecto de código político para a nação portuguesa*, Paris, Rey et Gravier, 1838; *Projecto de associação para o melhoramento da sorte das classes industriosas*, Paris, Rey et Gravier, 1840.

Estudos sobre o pensamento e a acção deste autor:

José Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira: o seu Pensamento Político*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974; Vicente Barreto, «Uma Introdução ao Pensamento Político de Silvestre Pinheiro Ferreira», *Revista Brasileira de Filosofia*, 1975.

Mouzinho da Silveira. José Xavier Mouzinho da Silveira nasceu em Castelo de Vide, a 12 de Julho de 1780.

Ingressou na Universidade de Coimbra em 1797 para cursar Direito, curso que concluiu em 1802.

Terminada a licenciatura, voltou à terra natal, onde permaneceu até 1804, altura em que veio para Lisboa exercer advocacia.

Em 1809 é nomeado Juiz de Fora de Marvão, passando em 1813 a desempenhar idênticas funções em Setúbal, onde parece ter dado nas vistas pelas suas ideias e atitudes liberais, a crer na denúncia que, dez anos mais tarde, estando ele no governo saído da Vila-Francada, Gouveia Pinto veio tornar pública. É todavia seguro que foi nesta cidade, onde residirá três anos, que iniciou uma maior aproximação ao ideário liberal, que, de acordo com o seu próprio testemunho, começara a frequentar na Universidade.

Em 1817, é nomeado provedor da comarca de Portalegre, cargo de que se demite em 1820, após a revolução, para se poder candidatar às Cortes, sem sucesso. Em 1821, é nomeado Administrador-Geral da Alfândega, cargo em que se distinguiu pela sua seriedade e pelas altas capacidades profissionais de organizador e de gestor.

Na sequência da Vila-Francada, integrou, por ordem expressa do Rei, e após uma recusa inicial, o novo governo nomeado por D. João VI, assegurando a pasta da Fazenda. Não chegará a permanecer um mês no exercício das suas funções,

pois é demitido em 19 de Junho de 1823, regressando ao lugar que anteriormente exercia. Durante a Abrilada, é preso durante curto período, após o qual pôde retomar o seu trabalho.

Com a outorga da Carta, é eleito deputado pela primeira vez.

Em 1828, com a ascensão de D. Miguel, por cuja intervenção directa havia sido detido quatro anos antes, resolve pedir licença e emigra para Paris, onde permanece até ao embarque para a ilha Terceira, em 1832, integrando as hostes de D. Pedro. Já desde 1831, havia contudo começado a desempenhar funções políticas e diplomáticas para o Imperador.

Com a chegada a Angra e a constituição da Regência, Mouzinho é nomeado ministro da Fazenda e interino da Justiça.

Datam deste período a redacção das suas principais reformas, incidindo sobre áreas tão diversas como a garantia dos direitos e liberdades individuais, a reforma do sistema de justiça, a reorganização da administração, a alteração do sistema tributário, a reforma da estrutura da propriedade agrária e o fomento das actividades económicas (1).

Em Julho de 1832, acompanha D. Pedro no desembarque do Mindelo. Todavia, por discordar das medidas de sequestro dos bens dos miguelistas, que

(1) Decretos de Mouzinho da Silveira durante a Regência (mencionamos apenas os mais significativos: para o elenco completo, ver *Obras*, II, pp. 1943-1950):

1. Direitos e Garantias Individuais

· Decreto 4 da Regência (Angra, 7 de Março de 1832): levantamento de todos os sequestros de bens efectuados aos partidários de D. Miguel.

· Decreto 9 da Regência (Angra, 13 de Abril de 1832): garantias da liberdade individual do cidadão contra os abusos de poder.

· Decreto 10 da Regência (Angra, 17 de Abril de 1832): abolição da pena de confiscação de bens e proibição dos sequestros.

· Decreto 12 da Regência (Angra, 18 de Abril de 1832): definição do conceito de propriedade e das obrigações dos magistrados para a defenderem.

2. Organização do Estado

· Decreto 22 da Regência (Ponta Delgada, 16 de Maio de 1832): reforma da organização e administração da fazenda pública.

· Decreto 23 da Regência (Ponta Delgada, 16 de Maio de 1832): reforma da organização administrativa do território nacional.

· Decreto 24 da Regência (Ponta Delgada, 16 de Maio de 1832): reforma da divisão judicial do território português e da sua organização.

· Decreto 27 da Regência (Ponta Delgada, 19 de Maio de 1832): reforma dos tribunais e magistraturas.

· Portaria (Porto, 18 de Agosto de 1832): nomeação de uma comissão encarregue de apresentar projectos para o Código Criminal e o Código Comercial.

3. Sistema Tributário

· Decreto 5 da Regência (Angra, 16 de Março de 1832): extinção dos dízimos nos Açores.

· Decreto 13 da Regência (Angra, 19 de Abril de 1832): abolição parcial do imposto de sisa.

ele próprio havia anulado e depois proibido em dois decretos publicados nos Açores [1], por iníquas e contrárias ao sistema constitucional [2], e que agora via reintroduzidas, pediu a sua demissão do governo em finais de 1832. Parte então para a Galiza, ainda em serviço do Estado, e depois para Paris, onde permanece até 1834.

Regressado a Lisboa, volta a ocupar o seu lugar na administração das Alfândegas e é eleito deputado, funções em que se vê confirmado nas eleições seguintes.

Com a revolução de Setembro, recusa-se a jurar a Constituição de 1822, pedindo a sua exoneração de Administrador-Geral da Alfândega. Parte então novamente para Paris, aí residindo até 1839, altura em que é uma vez mais eleito deputado, juntando-se à ala direita da Câmara.

Em 1842, volta a candidatar-se, mas perde a eleição por escassa margem.

Nos últimos anos de vida, abandona completamente a política e, entre França e Portugal, tenta restabelecer a situação financeira da sua casa.

· Decreto 40 da Regência (Porto, 30 de Julho de 1832): extinção dos dízimos em todo o Continente e regulamentação das indemnizações devidas aos seus anteriores beneficiários.

4. Estrutura Fundiária

· Decreto 7 da Regência (Angra, 4 de Abril de 1832): abolição dos morgados e capelas com rendimento líquido inferior a 200 mil reis e dos vínculos com qualquer rendimento. (A excepção introduzida para os morgados de rendimento superior ao indicado é expressamente justificada pela instituição constitucional de Pares vitalícios e hereditários.)

· Decreto 25 da Regência (Ponta Delgada, 17 de Maio de 1832): supressão de parte dos conventos e colegiadas existentes no arquipélago dos Açores; nacionalização dos bens dos extintos; regulamentação dos restantes.

· Decreto sem número da Regência (Porto, 13 de Agosto de 1832): transformação dos forais em bens próprios dos donatários com a consequente emancipação da terra.

5. Medidas de Fomento Económico e de Favorecimento do Livre Comércio

· Decreto 14 da Regência (Angra, 20 de Abril de 1832): abolição dos direitos aduaneiros das exportações portuguesas.

· Decreto 35 da Regência (Porto, 14 de Julho de 1832): extinção dos monopólios da Companhia de Vinhos do Alto Douro.

(1) Respectivamente, o Decreto 4, de 7 de Março de 1832, e o Decreto 10, de 17 de Abril de 1832. Ver a n. anterior.

(2) Veja-se a sua própria declaração, no preâmbulo ao Decreto 4: «Vossa Majestade, seguindo os princípios mais esclarecidos da moral pública, há-de fazer entrar a Nação no grémio da Europa e mostrar praticamente ao mundo que não há direito de fazer, nem mesmo aos malvados, o mal que eles fazem quando por um momento exercitarem a sua vontade; e que os maiores criminosos têm sempre o direito de citar e fazer observar a favor deles os preceitos da Jurisprudência universal.» (Relatório do Decreto de 7 de Março de 1832). Mouzinho da Silveira foi sempre incansável na defesa destes princípios e irrepreensivelmente coerente na sua adopção, em particular quando teve a possibilidade de os explanar em Cortes perante circunstâncias análogas, em que o século XIX foi infelizmente fértil.

Morre em Lisboa, a 4 de Abril de 1849.

A atitude subjacente à sua prática política, animada pelo primado da lei e do bem público, pelas virtudes da economia e do trabalho e pela aguda consciência das transformações drásticas que a implementação de tais princípios imporia nas estruturas, hábitos e mentalidades nacionais, deixa-se surpreender num conjunto de máximas lapidares, tanto mais surpreendentes quanto não pode considerar-se que tenha sido, de resto, um prosador particularmente eloquente ou talentoso.

Acerca das reformas (1):

«Aconselha a prudência que nada se inove sem necessidade; mas exige a justiça que o temor das inovações não embarace de fazer o que é necessário.»

E ainda (2):

«O direito de propriedade, os direitos adquiridos, não podem ser atacados sem que a sociedade seja abalada pelos alicerces. Isto é uma bela teoria; mas não me parece que o seja na aplicação. Pois eu abalei pelos alicerces a sociedade, faltando ao direito de propriedade? Não, senhor; eu abalei pelos alicerces a sociedade no sentido político e se não quisesse abalá-la nesse sentido não era livre; porque querer a liberdade, deixando a sociedade como estava, é impossível.»

Sobre a mentalidade nacional (3):

«Quando um homem está na presença de um facto de restrição, a sua alma faz-se restrita e pequena: é impossível que um homem seja morgado e não tenha na cabeça ideias mesquinhas; é impossível que um indivíduo seja foreiro e não tenha ideias mesquinhas na cabeça.»

Sobre a importância da economia e o papel do trabalho nela (4):

«Estava perdida sem recurso a antiga maneira de ser ao mesmo tempo rico e ocioso.»

E sobre a importância do investimento na economia (5):

«Lavrar a terra é despesa cujo fim é obter subsistência – não fazer a despesa de lavrar, não é economia, é loucura, que conduz à miséria e à morte.»

Finalmente, acerca do primado do serviço público (6):

«O governo deve ser mais poderoso do que toda a vontade particular; mas se ele mesmo se faz vontade particular deixa de ser governo; e enquanto ele é a vontade geral é necessariamente governo.»

---

(1) «Memória sobre a Reunião das Cortes», *Obras*, I, p. 594.

(2) Discurso de 15 de Abril de 1839 sobre o Projecto de Lei da Comissão dos Forais, *Obras*, II, pp. 1664-1665.

(3) *Ibidem*, pp. 1660-1661.

(4) «Demonstração da possibilidade de restabelecimento da Carta e de colocar D. Maria no trono», *Obras*, I, p. 621.

(5) «Declaração acerca da Revolução de Setembro por um Grupo de Deputados», *Obras*, I, p. 696.

(6) «Memória estabelecendo um programa de acção revolucionária», *Obras*, II, p. 1153.

Collecção de decretos e regulamentos mandados publicar por Sua Magestade Imperial o Regente do Reino desde que assumiu a Regência até à sua entrada em Lisboa, Lisboa, Imprensa Nacional, 1833; *Obras*, I-II, ed. Miriam Halpern Pereira, Lisboa, FCG, 1989.

Joaquim António de Aguiar. Nasceu em Coimbra, no profético dia 24 de Agosto de 1792.

Ainda durante os estudos preparatórios em Coimbra, alistou-se no batalhão académico, por ocasião das invasões francesas.

Concluiu o doutoramento em Leis em 1815, vindo mais tarde a leccionar no Colégio de São Pedro da Universidade de Coimbra.

Interrompido o seu magistério em virtude da Vila-Francada, volta a retomá-lo após a morte de D. João VI.

Nesse mesmo ano de 1826, é eleito deputado pela Província das Beiras, cargo que exerceu até ao regresso de D. Miguel, altura em que se exila em Londres.

Na emigração, alistou-se no corpo de voluntários, tendo participado nos desembarques na Terceira e no Mindelo.

Já no Porto, foi sucessivamente nomeado juiz do Tribunal de Guerra e da Justiça, membro da comissão encarregada de elaborar os códigos penal e comercial e procurador-geral da Coroa. Com estes cargos acumula, após Évora-Monte, a de conselheiro do Tribunal de Justiça.

Em 1833, é nomeado ministro do Reino e, no ano seguinte, da Justiça, cargo em que redige o célebre decreto de extinção das ordens religiosas e de nacionalização dos seus bens.

Eleito várias vezes deputado, foram também diversas as vezes em que desempenhou as funções de ministro e de Presidente do Conselho.

Em Janeiro de 1852, foi nomeado Par do Reino.

Morreu em Lisboa, a 26 de Maio de 1884.

Na terceira fase do reformismo:

Alexandre Herculano. Alexandre Herculano de Carvalho e Araújo, de seu nome completo, nasceu em Lisboa, a 28 de Março de 1810, e morreu em Vale de Lobos (Santarém), a 13 de Setembro de 1877.

Fez os estudos preparatórios com os Oratorianos, a que se seguiu a frequência do primeiro ano da Academia de Marinha e o curso de Diplomática, iniciado em 1830.

Participou na sublevação da guarnição de Lisboa de 31 de Agosto de 1831 contra o governo de D. Miguel, na sequência de cujo fracasso teve de se exilar em Inglaterra e em França.

Com a escalada da oposição militar ao absolutismo, após a abdicação ao trono imperial do Brasil por parte de D. Pedro e a sua chegada à liderança dos emigrados portugueses, juntou-se às tropas do Duque de Bragança, acompanhando-as na ida para a Terceira e depois no desembarque no Mindelo.

Em Junho de 1833, é nomeado segundo bibliotecário da Biblioteca do Porto, cargo que vem a assegurar até à revolução de Setembro de 1836, altura em que se demite, por o julgar incompatível com a derrogação da Carta Constitucional, que havia jurado. Parte então para Lisboa, onde passa a dirigir a revista cultural *Panorama*.

Por convite do Rei D. Fernando II, em 1841, torna-se director da Biblioteca da Ajuda, então privada da família real, cargo que desempenha até ao seu exílio voluntário em Vale de Lobos.

Sempre em oposição ao cabralismo, a despeito do seu apego à Carta, participou no início da Regeneração, ao lado do então marquês de Saldanha, de que vem rapidamente a afastar-se, fundando então o periódico *O País*, onde sairão alguns dos seus mais importantes contributos políticos.

Tendo casado e adquirido uma quinta perto de Santarém, retirou-se para ela em 1867, onde veio a morrer dez anos depois, quase exclusivamente entregue à vida rural e às suas obrigações de lavrador. Data, porém, desse período alguma correspondência de grande interesse, designadamente a trocada com Oliveira Martins, que constitui um dos documentos fundamentais para a compreensão do seu ideário político.

Obras principais:

Opúsculos. Tomo I: Questões Públicas. Política. Tomo II: Questões Públicas. Sociedade — Economia — Direito. Tomo III: Questões Públicas. Educação — Religião, ed. Joel Serrão, Lisboa, Livraria Bertrand, 1983-1984; *Cartas*, I-II, Lisboa/ Rio de Janeiro, Livraria Bertrand/ Livraria Francisco Alves, s. d. (2.ª edição).

Almeida Garrett. João Baptista da Silva Leitão de Almeida Garrett nasceu no Porto, a 4 de Fevereiro de 1799.

Refugiando-se com a família na ilha Terceira em 1807, em virtude das invasões francesas, estudou em Angra com um tio, Frei Alexandre da Sagrada Família, então bispo naquela cidade.

A partir de 1816, cursou Direito na Universidade de Coimbra, cidade em que iniciou a sua actividade literária.

A sua primeira intervenção política verifica-se já após a revolução liberal de 1820, quando redige a apologia *O Dia 24 de Agosto*, publicada em Lisboa em 1821.

Ingressa em 1823 no funcionalismo público, ocupando o lugar de oficial na Secretaria de Estado dos Negócios do Reino.

Com a Vila-Francada, exila-se em Inglaterra e depois em França.

Regressa em 1826 mas, com a subida ao trono de D. Miguel, segue novamente para o estrangeiro. Alistado nas tropas liberais, acompanha D. Pedro, vindo a integrar a sua secretaria do Reino, por convite de Mouzinho da Silveira. Com a vitória do constitucionalismo, regressa a Portugal, sendo nomeado encarregado de negócios em Bruxelas, onde permanece até 1836.

De novo em Lisboa, participa na revolução de Setembro, sendo eleito deputado constituinte pelos Açores em 1837. A sua participação foi decisiva para a elaboração e redacção da Constituição de 1838.

Sob o patrocínio do governo setembrista e, em particular, de Passos Manuel, funda o Teatro Nacional e o Conservatório Nacional.

No período constitucional subsequente, anterior à restauração da Carta, integra, dentro da grande e heterogénea família setembrista, o conjunto de deputados centristas, também chamados «ordeiros», então maioritários, entrando em polémica com os setembristas radicais, como o testemunha o seu discurso inflamado de 8 de Fevereiro de 1840, a que José Estêvão, líder da «extrema esquerda», como então se designava, responde, a 13, com o célebre «Segundo discurso do Porto Piréu».

Os governos de Costa Cabral, na década de 40, levam-no de novo à oposição e à perseguição política.

Com a Regeneração, é reintegrado e recebe o título de visconde. A partir de 1852, passa a desempenhar funções no Ministério dos Negócios Estrangeiros, sendo nomeado Par do Reino.

Morre em Lisboa, em Dezembro de 1854.

Obras principais:

Obras de Almeida Garrett, I, Porto, Lello e Irmãos, s.d.; *Portugal na Balança da Europa. Do que tem sido e do que ora lhe convém ser na ordem nova de coisas do mundo civilizado*, Londres, S. W. Sustenance, 1830; *Discursos Parlamentares e Memorias Biographicas*, Lisboa, Empreza da Historia de Portugal, 1899.

Na quarta e quinta fases do reformismo:

Visconde de Figanière. Pouco se sabe da sua biografia.

Frederico Francisco Stuart de la Figanière e Mourão, nasceu em Nova Iorque, a 2 de Outubro de 1827.

Fidalgo cavaleiro da Casa Real, distinguiu-se como diplomata e publicista.

Foi feito visconde a 25 de Maio de 1870.

Desconhece-se a data exacta da sua morte.

Obras principais:

A liberdade e a legislação vistas à luz da natureza das cousas, Petropolis, Typographia de Bartholomeu Pereira Sudré, 1866; *A guerra e o commercio livre: ensaio*, Lisboa, Typographia do Panorama, 1854.

António Cândido. António Cândido Ribeiro da Costa nasceu em Candemil (Amarante) em 1850.

Foi ordenado subdiácono e presbítero em 1871.

Matriculou-se em Direito nesse mesmo ano, vindo a concluir a licenciatura em 1876 e o doutoramento em 1878 (com a tese *Condições Científicas do Direito de Sufrágio*, depois publicado em *Princípios e Questões de Filosofia Política*).

Professor da Universidade de Coimbra em 1881 (a cuja vaga concorreu com o estudo *Lista Múltipla e Voto Uninominal*, publicado nesse mesmo ano como segunda parte dos *Princípios e Questões de Filosofia Política*), acedeu à cátedra de Direito Penal em 1891.

Eleito deputado pela primeira vez em 1880, foi diversas vezes ministro pelo Partido Progressista.

Nomeado Par do Reino em 1891 e Procurador-Geral da Coroa em 1896, foi eleito Presidente da Câmara dos Pares em 1905.

Morreu em Candemil, a 24 de Outubro de 1922.

O seu pensamento está impregnado do pessimismo que caracterizou a geração de 70 e o grupo dos Vencidos da Vida, onde pontificou, bem como de um positivismo mitigado, de matriz jurídica.

Vejam-se os dois aspectos estampados numa única declaração ([1]):

«Alexandre Herculano, nos últimos anos da sua venerável existência, descria inteiramente da nossa regeneração nacional. Nós, desalentados, mas não sucumbidos de todo, apelamos ainda para a ciência. Se ela não fizer o milagre, não sabemos de onde ele venha.»

Obras principais:

Princípios e questões de philosophia politica. I: Condições Scientificas do Direito de Sufragio. II: Lista Múltipla e Voto Uninominal, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878, 1881 (reeditado como: *Condições Científicas do Direito de Sufrágio. Lista Múltipla e Voto Uninominal*, Coimbra, Coimbra Editora, 1998); *Discursos [de] António Cândido*, Amarante, Câmara Municipal de Amarante, 2000.

([1]) *Princípios e questões de philosophia politica*, I, p. 65.

2. A Experiência Constitucional

2.1. Bases da constituição política da monarquia portuguesa (9 de Março de 1821)

Apenas abertas as Cortes, em 26 de Janeiro de 1821, e ainda antes de elaborada a Constituição, perante o iminente regresso do Rei e da Corte, os deputados constituintes, por impulso de Fernandes Tomás, Borges Carneiro e outros, resolveram decretar, para valer como lei fundamental, um conjunto de princípios relativos aos «direitos individuais do cidadão» e ao estabelecimento da «organização e limites dos poderes públicos do Estado», que passaram a vigorar como Bases da Constituição Política da Monarquia Portuguesa ([1]).

O objectivo evidente desta medida era triplo: por um lado, vincular por antecipação a iniciativa constituinte ao exclusivo poder dos representantes eleitos da Nação reunidos em Cortes (consagrado no art. 21.º das Bases), impedindo assim que o processo subsequente de elaboração do texto fundamental pudesse ser abortado à nascença; por outro lado, definir os limites formais e materiais desse texto, condicionando agora a evolução posterior da sua elaboração, qualquer que viessem a ser as tentativas de intervenção política decorrentes do regresso do rei; finalmente, dotar o país de regras constitucionais provisórias que reconhecessem expressamente os direitos dos cidadãos e limitassem a intervenção do Estado ao quadro dos bons princípios do governo representativo, institucionalizando de imediato o regime e garantindo por este meio uma espécie de constituição antes da Constituição.

O resultado é um texto conciso e de recorte marcadamente progressista.

([1]) A comissão de redacção das Bases era constituída pelos seguintes deputados: Bento Pereira do Carmo; João Maria Soares de Castelo Branco; José Joaquim Ferreira de Moura; Manuel Borges Carneiro; Manuel Fernandes Tomás. Todos eles se distinguiram nos debates das Cortes como fazendo parte da ala mais avançada do Congresso. Note-se que, durante este período, e até 1826, vários foram os projectos de constituição em debate, destacando-se: o texto de recorte moderado preparado em 1820 por Frei Francisco de São Luís (posteriormente Cardeal Saraiva) enquanto membro da Junta Provisional; os princípios contidos no anónimo *Reflexões sobre o Pacto Social e Acerca da Constituição de Portugal*, de 1821, que se encontram, em geral, em admirável sintonia com a Constituição de 1822 e as suas Bases; e o projecto elaborado a partir de 18 de Junho de 1823, na sequência da Vila-Francada, por uma Comissão nomeada pelo Rei D. João VI e presidida pelo marquês de Palmela, ele próprio fruto de contributos individuais dos seus elementos, mas de que foi redactor principal Ricardo Raimundo Nogueira, por curiosidade um dos autores da Constituição cuja promulgação foi pedida a Junot em 1808 (tanto esta como aquele de perfil conservador).

As Bases estão divididas em duas secções, a primeira relativa aos direitos individuais (arts. 1.º-15.º) e a segunda relativa à organização do Estado (arts. 16.º-37.º).

Os direitos primitivos reconhecidos pelas Bases são três: o direito à liberdade, entendida como a «faculdade que compete a cada um de fazer tudo o que a lei não proíbe» (art. 2.º); o direito à segurança pessoal (art. 3.º), incluindo a exclusão de prisão sem culpa formada (art. 4.º); e o direito à propriedade, «direito sagrado e inviolável que tem todo o cidadão de dispor à sua vontade de todos os seus bens, segundo a lei» (art. 7.º), determinando uma indemnização sempre que esse direito prescreva «por alguma circunstância de necessidade pública e urgente».

A liberdade de pensamento e de expressão, o banimento da censura prévia e a regulamentação dos abusos de liberdade de imprensa, especialmente em «matérias religiosas», são também expressamente previstas (arts. 8.º-10.º).

Outros aspectos relevantes nesta secção são a declaração da igualdade dos cidadãos perante a lei e a exclusão dos privilégios, o reconhecimento da inviolabilidade da correspondência e a abolição da tortura, dos castigos corporais e das penas desumanas e degradantes.

No capítulo relativo à organização do Estado, todos os princípios do sistema liberal estão bem presentes:

1. O da soberania nacional: «A soberania reside essencialmente em a Nação» (art. 20.º).

2. O da representação: «A lei é a vontade dos cidadãos declarada pelos seus representantes juntos em Cortes» (art. 24.º), pelo que, em particular, «somente à Nação pertence fazer a sua Constituição ou lei fundamental, por meio dos seus representantes legitimamente eleitos» (art. 21.º).

3. E o da separação de poderes, nos termos clássicos de Montesquieu.

O carácter avançado e, por assim dizer, pré-republicano do texto deixa-se surpreender em duas disposições relativas ao conteúdo dos poderes reais: as Cortes não podem ser dissolvidas pelo Rei; e este detém um poder de veto suspensivo, mas não absoluto, das deliberações do poder legislativo.

Estes pontos, como, em menor grau, os demais relativos à organização do Estado (os referentes aos direitos individuais nunca foram motivo de discórdia entre os liberais, como os três textos constitucionais do período claramente confirmam), constituirão um dos mais intensos tópicos de debate, e mesmo de fractura violenta, dentro do campo liberal e dão o timbre da opção progressiva tomada pelos deputados constituintes.

2.2. Constituição Política da Monarquia Portuguesa (23 de Setembro de 1822)

A Constituição de 1822 é um texto extenso, extremamente minucioso e detalhado nas suas disposições, marcadamente ideológico no estilo (Silvestre Pinheiro Ferreira chamar-lhe-á «didáctico») [1] e assaz radical no conteúdo.

A doutrina e os princípios fundamentais que adopta são os das Bases.

A sua índole está claramente estampada nas duas declarações simétricas enunciadas no preâmbulo: «as desgraças públicas [...] tiveram a sua origem no desprezo dos direitos do cidadão e no esquecimento das leis fundamentais da Monarquia» (p. 5), de tal modo que «somente pelo restabelecimento destas leis, ampliadas e reformadas, pode conseguir-se a prosperidade da mesma Nação» (p. 6).

Como é clássico no pensamento liberal coevo (veja-se, por exemplo, o texto de Garrett sobre «O Dia 24 de Agosto», de 1821), e fará parte do seu ideário permanente (ainda fortemente presente em Herculano, nomeadamente na polémica que o opôs ao periódico miguelista *A Nação*), a elaboração da Constituição é encarada como um regresso às antigas tradições nacionais [2]. A Constituição é vista como uma «ampliação e reforma» das «leis fundamentais da Monarquia» e não como um corte com o passado, a não ser com aquele imediato consubstanciado nos «três séculos de absolutismo», ao qual se ficou a dever o «desprezo dos direitos dos cidadãos» e, por conseguinte, todas as «desgraças públicas». [3]

---

(1) A mesma observação, com outra linguagem, será feita retrospectivamente por um dos seus autores, José Ferreira Borges, na importante Carta 49 do seu *Correio Interceptado* (Londres, Imprensa de M. Caleso, 1825-1826, pp. 232-233).

(2) Um deputado constituinte, Bento Pereira do Carmo, defende longamente este ponto de vista em sessões das Cortes (ver especialmente os discursos de 12 de Fevereiro e de 13 de Julho de 1821), chegando a afirmar que «o projecto [de Constituição] que vamos discutir está esboçado na nossa antiga constituição; ou, por outras palavras, a nossa antiga constituição, apropriada às luzes do século em que vivemos, forma o projecto de que nos ocupamos agora» (Discurso de 13 de Julho de 1821, *Discursos Parlamentares de Oradores Portugueses*, I, org. Luís Manuel Prado de Azevedo, Porto, Escriptorio da Empreza, 1878 p. 196). Apenas a título ilustrativo, ver também, no mesmo sentido, o conjunto de estudos sobre a história das Cortes publicados por José Liberato Freire de Carvalho nos n.os 14-21 do seu *Campeão Português* (e a «Carta Segunda sobre a Constituição Portuguesa», saída no n.º 29, de 16 de Novembro de 1820), bem como o artigo de fundo do primeiro número do *Génio Constitucional*, publicado em 2 de Outubro de 1820. Encontra-se ainda um eco na Carta 49 de Ferreira Borges (*Correio Interceptado*, pp. 237-241). Esta reivindicação será depois herdada pelos republicanos, emblematicamente na *História das Ideias Republicanas em Portugal* de Teófilo Braga, que as remonta aos primórdios da nacionalidade.

(3) Palavra contrastante tem um, à época, membro do gabinete de D. João VI, que, no período sequente, viria a distinguir-se publicamente como um notável e prolixo doutrinador

Tanto a continuidade com a tradição como a atribuição de todas as «desgraças públicas» à falta de uma constituição, ou à irreforma ou desrespeito da antiga, são congénitas ao movimento liberal.

Encontramo-las já nos textos das proclamações às tropas do Conselho Militar do Porto e do Manifesto aos Portugueses da Junta Provisional do Supremo Governo do Reino dados a conhecer no próprio dia 24 de Agosto, seguro sinal de que tinham sido longamente preparados.

Numa das primeiras, lê-se taxativamente ([1]):

«Vamos com os nossos irmãos de armas organizar um governo provisional, que chame as cortes a fazerem a constituição, *cuja falta é a origem de todos os nossos males.*»

E no segundo, do punho de Fernandes Tomás, esta mesma ideia é desenvolvida, embora de forma mais oblíqua ([2]):

«Uma administração inconsiderada, cheia de erros e de vícios, havia acarretado sobre nós toda a casta de males, violando nossos foros e direitos, quebrando nossas franquezas e liberdades e profanando até esses louváveis costumes que nos caracterizavam sempre desde o estabelecimento da monarquia e que eram porventura o mais seguro penhor das nossas virtudes sociais.»

É, contudo, na continuação deste último texto que a ideia ganha volume e densidade retórica ([3]):

---

político, Silvestre Pinheiro Ferreira, que declara: «Já se vê que não adoptamos a opinião dos escritores aliás muito doutos que [...] concluem que em sua origem, e depois por intervalos, o sistema do governo foi representativo. [...] Em nenhuma época da monarquia houve, nem de facto nem por lei escrita, a separação e independência dos três poderes legislativo, judicial e executivo, sem o qual não pode haver governo constitucional ou representativo.» (*Projecto de código geral de leis fundamentais e constitutivas de uma monarquia representativa,* Paris, Officina Typographica Casimir, 1834, p. VII, n.) Mouzinho da Silveira, que apresenta flagrantes paralelismos de ideário e de currículo político com Silvestre (também não era constituinte, raramente foi parlamentar e chegou a exercer funções governativas junto de D. João VI, por um curto período, logo após a Vila-Francada), é a este respeito menos peremptório, mas igualmente céptico: «Determinar com exactidão a natureza das nossas antigas Cortes, tanto pelo que toca à forma da sua organização, como pelo que respeita à de suas deliberações, e autoridade de suas decisões, é tarefa mais própria de um antiquário do que de um político e o resultado dos trabalhos que se têm empregado nestas indagações tem sido até hoje pouco satisfatório.» («Memória sobre a reunião das Cortes», *Obras,* I, ed. Miriam Halpern Pereira, Lisboa, FCG, 1989, p. 593), Mas ver também «O conceito de liberdade e os governos liberais», *op. cit.,* I, pp. 709-710.

([1]) «Proclamação do Conselho Militar do Porto às tropas da mesma cidade» (24 de Agosto de 1820), *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa,* I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883, p. 6 (sublinhado nosso).

([2]) «Manifesto da Junta Provisional aos Portugueses» (24 de Agosto de 1820), *op. cit.,* I, p. 9.

([3]) *Ibidem.*

«Nossos avós foram felizes porque viveram nos séculos venturosos em que Portugal tinha um governo representativo nas cortes da nação e obraram prodígios de valor enquanto obedeciam às leis que elas sabiamente constituíam, leis que aproveitavam a todos porque a todos obrigavam. [...] Nunca a religião, o trono e a pátria receberam serviços tão importantes, nunca adquiriram, nem maior lustre, nem mais sólida grandeza, e todos estes bens dimanavam perenemente da constituição do Estado, porque ela sustentava em perfeito equilíbrio, e na mais concertada harmonia, os direitos do soberano e dos vassalos, fazendo da nação e do seu chefe uma só família, em que todos trabalhavam para a felicidade geral. Tenhamos, pois, uma constituição e tornaremos a ser venturosos.»

Mas é também ainda antes de entrarmos no articulado constitucional que o texto de 1822 denuncia a sua mais significativa especificidade, a saber, aquela que respeita à fonte da sua própria legitimidade.

Em estrita obediência aos princípios consagrados nas Bases, o poder constituinte é feito repousar, originária e exclusivamente, na representação nacional: a Constituição é *decretada* pelas Cortes, *aceite e jurada* pelo Rei.

Isto mesmo, que fará o conteúdo de uma disposição própria (art. 27.º), é estampado na fórmula inaugural: «D. João, por graça de Deus e pela constituição da monarquia, rei do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, daquém e dalém mar em África, etc. Faço saber a todos os meus súbditos que as cortes gerais, extraordinárias e constituintes decretaram e eu aceitei e jurei a seguinte constituição política da monarquia portuguesa.»

Que os revolucionários de 1820 nunca tiveram a intenção de permitir ao Rei a saída que, em 1826, aproveitando das trágicas experiências da reacção antiliberal, D. Pedro IV poderá pôr em prática, ao outorgar uma carta constitucional, é o que se deixa claramente confirmar pelos textos fundadores da revolução liberal.

Desde logo, as duas proclamações militares de 24 de Agosto, já referidas, encaram sempre a elaboração de uma Constituição por Cortes expressamente constituídas para a redigir como um desiderato, senão o principal, do próprio movimento.

Veja-se a primeira, escrita por Ferreira Borges [1]:

«Soldados! Uma só vontade nos une. Caminhemos à salvação da pátria. Não há males que Portugal não sofra. Não há sentimento que nos portugueses não esteja apurado. Os portugueses, sem segurança em suas pessoas e bens, pedem o nosso auxílio; eles querem a liberdade regrada pela lei. [...] Criemos um governo

[1] «Proclamação do Conselho Militar do Porto às tropas da mesma cidade» em 24 de Agosto de 1820, *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*, I, p. 6 (sublinhados nossos).

provisório, em quem confiemos. Ele chame as cortes, que sejam o órgão da nação, *e elas preparem uma constituição* que assegure os nossos direitos. [...] Viva o nosso bom rei! Vivam as cortes e *por elas* a constituição!»

Assim também na segunda (1):

«Soldados! [...] Vamos com os nossos irmãos de armas organizar um governo provisional, *que chame as cortes a fazerem a constituição*, cuja falta é a origem de todos os nossos males. [...] Viva el-rei o senhor D. João VI, viva o exército português, vivam as cortes *e por elas* a constituição nacional!»

Mas é o Manifesto da Junta Provisional que fecha definitivamente aquela saída, ao rematar (2):

«Tenhamos, pois, uma constituição e tornaremos a ser venturosos. O Senhor D. João VI, nosso adorado monarca, tem deixado de a dar, porque ignora os nossos desejos, *nem é já tempo de pedir-lha*, porque os males que sofremos, e mais ainda os que devemos recear, exigem um prontíssimo remédio.»

E ainda aquando da entrega do autógrafo da Constituição ao Rei, o orador designado da deputação, Manuel Fernandes Tomás, não se esquecerá de sublinhar (3):

«Ninguém certamente pode hesitar um momento sobre a deliberação que vossa majestade tomará [...]; não sendo, portanto, de esperar que vossa majestade se desviasse agora dessa gloriosa estrada, recusando aceitar uma constituição cujas bases jurara e tem feito jurar com tanto cuidado e desvelo.

Mas sem embargo disso, Senhor, vossa majestade é livre e de sua vontade unicamente depende aceitar o novo pacto social. Este pacto, contudo, já sancionado pelas cortes, forma hoje a lei fundamental da monarquia portuguesa e em consequência a consolidação do sistema depende da sua pronta execução e perpétua estabilidade. Os destinos da pátria acham-se ligados com ela, porque a nação quer só esta forma de governo, *e como livre e independente que é, ela tem direito e tem poder para rejeitar qualquer outro que se lhe pretendesse dar.*»

Neste sentido, a solução adoptada pela assembleia constituinte é bem coerente com os propósitos inaugurais da revolução. E esta, aliás, como vimos, o motivo primeiro da expedita elaboração das Bases, na perspectiva de condicionar a evolução posterior do processo revolucionário.

Do ponto de vista estrutural, a Constituição, extremamente longa, desenvolve-se por 240 artigos, divididos em seis títulos:

(1) *Ibidem* (sublinhado nosso).

(2) «Manifesto da Junta Provisional aos Portugueses» (24 de Agosto de 1820), *op. cit.*, I, p. 9 (sublinhado nosso).

(3) «Relatório que Manuel Fernandes Tomás, na qualidade de orador da deputação incumbida de apresentar a el-rei D. João VI o autógrafo da constituição, leu ao soberano congresso a 26 de Setembro de 1822», *op. cit.*, I, pp. 404-405 (sublinhado nosso).

I: Dos Direitos e Deveres Individuais dos Portugueses.
II: Da Nação Portuguesa e seu Território, Religião, Governo e Dinastia.
III: Do Poder Legislativo ou Das Cortes.
IV: Do Poder Executivo ou Do Rei.
V: Do Poder Judicial.
VI: Do Governo Administrativo e Económico.

O artigo 1.º estipula imediatamente que «a Constituição Política da Nação Portuguesa tem por objecto manter a liberdade, segurança e propriedade de todos os portugueses», isto é, os três direitos primitivos reconhecidos pelas Bases ([1]):

Esta declaração e a prioridade absoluta que lhe é conferida, congruentes, de resto, com o teor do preâmbulo já citado, são importantes do ponto de vista simbólico, na medida em que insinuam, ao arrepio da permanente tentação jacobina da Constituição, uma inspiração genuinamente liberal, para a qual o reconhecimento dos direitos e garantias individuais precede e fundamenta as opções em matéria de organização do Estado. Não deixa por isso de ser curiosa uma comparação com a Carta Constitucional de 1826, que, sem operar nenhuma cisão significativa em relação ao elenco dos direitos e garantias reconhecidas pelo texto de 1822, remete, contudo, tal elenco para um único artigo final, após oito longos títulos relativos à organização do Estado.

Segue-se a consagração dos direitos fundamentais e a sua definição, em termos genericamente idênticos aos das Bases: liberdade (art. 2.º); segurança pessoal (art. 3.º); exclusão da prisão sem culpa formada, excepto em casos excepcionais previstos na Constituição (art. 4.º); inviolabilidade da residência (art. 5.º); propriedade (art. 6.º); liberdade de pensamento e de expressão, «um dos mais preciosos direitos do homem», com repressão sucessiva do seu abuso, de acordo com a lei (arts. 7.º e 8.º); igualdade de todos os cidadãos perante a lei (art. 9.º) e bem assim no acesso aos cargos públicos, providos apenas por mérito (art. 12.º); princípio da proporcionalidade da pena com o delito e abolição da tortura e dos castigos corporais (art. 11.º); direito de reclamação, de exposição e de petição (art. 16.º); inviolabilidade da correspondência (art. 18.º).

Os quatro títulos seguintes são reservados à organização do Estado.

Esta longa secção começa, algo surpreendentemente, pela consagração da Igreja Católica Apostólica Romana como religião do Estado, permitindo, no entanto, aos estrangeiros, ainda que apenas em privado, o exercício «dos seus respectivos cultos» (art. 25.º).

([1]) E aliás também, implicitamente, pela primeira proclamação do Conselho Militar: «Os portugueses, sem segurança em suas pessoas e bens, pedem o nosso auxílio; eles querem a liberdade regrada pela lei.»

Esta cedência, aparentemente contrária ao espírito laico do liberalismo oitocentista, e até à tendência anticlerical de alguns dos seus mentores, compreende-se como uma vénia cautelosa ao poder da Igreja em Portugal, que não convinha francamente hostilizar [1], mas também como uma máxima de prudência tendente a, por um lado, evitar a explosão de qualquer querela religiosa entre credos repentinamente reconhecidos como iguais perante a lei e, por outro, a colocar sob a alçada do Estado a hierarquia eclesial e os seus ministros, a partir do momento em que todos eles passavam a ser constitucionalmente integrados no funcionalismo público.

No mesmo sentido vai a consagração da obrigação de «venerar a Religião» como primeiro dever dos portugueses, antes ainda das de amar a Pátria, defendê-la e obedecer à Constituição e às leis (art. 19.º), e a fórmula de juramento dos deputados e demais detentores de órgãos públicos, que são vinculados a «manter a Religião Católica Apostólica Romana» e só depois a «guardar e fazer guardar a Constituição Política da Monarquia Portuguesa» (art. 78.º) [2].

Nos restantes aspectos, o texto constitucional é bastante mais radical.

No que respeita aos princípios, são reconhecidos, entre outros, os seguintes:

1. O princípio da origem exclusivamente nacional do poder constituinte: «A Nação é livre e independente e não pode ser património de ninguém. A ela somente pertence fazer pelos seus deputados juntos em Cortes a sua Constituição, ou Lei Fundamental, sem dependência de sanção do Rei» (art. 27.º). Esta independência em relação à sanção real singulariza a lei constitucional em relação a todas as outras, que carecem dela, e constitui o sinal do seu carácter fundador, dimanado directamente da Nação.

2. O princípio da soberania nacional, nos termos das Bases (art. 26.º).

3. O princípio da representação nacional, de acordo com o qual a soberania, que «reside essencialmente em a Nação», não pode «ser exercitada senão pelos seus

---

[1] José Ferreira Borges, um dos mais importantes co-autores da Constituição, parece sancionar esta leitura, quando afirma acerca do artigo correspondente da Carta: «Nesta doutrina houve talvez receio de chocar a intolerância religiosa de Roma: mas é certo que sem tolerância não pode existir sociedade alguma» (*Cartilha do cidadão constitucional dedicada à Mocidade Portugueza*, Londres, Imprensa T.C. Hansand, 1832, p. 11). No mesmo sentido do último comentário, vale a pena acompanhar as judiciosas reflexões de Silvestre Pinheiro Ferreira publicadas cinco anos mais tarde nas suas *Breves observações sobre a constituição política da monarquia portuguesa, decretada pelas cortes gerais extraordinárias e constituintes, reunidas em Lisboa no ano de 1821*, Paris, Rey et Gravier, 1837, pp. 8-9.

[2] Para um comentário a estas disposições por parte de um opositor normalmente situado à direita da Constituição de 1822, mas aqui bem mais coerente com os princípios do governo estritamente representativo, veja-se o texto de Silvestre Pinheiro Ferreira citado na n. anterior.

representantes legalmente eleitos», de tal modo que «nenhum indivíduo ou corporação exerce autoridade pública que se não derive da mesma Nação» (art. 26.º). Esta última cláusula visa obliquamente o Rei, como em outra disposição se tornará explícito, e expressa o princípio concomitante, embora tácito, do primado do poder legislativo sobre todos os outros, na coerência, aliás, do vezo parlamentarista do texto constitucional ([1]).

4. O princípio da procuração geral absoluta: «Cada deputado é procurador e representante de toda a Nação e não o é somente da divisão que o elegeu» (art. 94.º).

5. O princípio da divisão dos poderes, pertencendo o legislativo às Cortes, «com dependência da sanção do Rei», o executivo ao Rei e aos Secretários de Estado, «que o exercitam debaixo da autoridade do mesmo Rei», e o judicial aos juízes (art. 30.º). A sanção aqui prescrita é de facto, como veremos, mais aparente do que real, porque o monarca, privado da possibilidade de recusar a lei, é sempre constitucionalmente obrigado a promulgá-la.

6. O princípio da independência dos poderes: «Cada um destes poderes é de tal maneira independente que um não poderá arrogar a si as atribuições de outro» (art. 30.º). Este princípio fulcral da Constituição de 22 é relembrado, para cada caso, aquando do enunciado dos diversos poderes, a despeito do primado latente que, como já foi referido e a seguir se verá de novo, o legislativo detém sobre os restantes e que constitui, porventura, o principal factor de desequilíbrio que esteve na base da sua efemeridade.

7. O princípio da origem derivada da autoridade real: «A autoridade do Rei provém da Nação e é indivisível e inalienável» (art. 121.º). Este princípio é decisivo na medida em que, não sendo o Rei, ao contrário dos deputados, um representante da Nação ([2]), tornar a sua autoridade dependente dela implica colocá-lo

([1]) Esta não é, aparentemente, a posição de Fernandes Tomás em determinado momento, quando insiste que o Rei e a dinastia são «legalmente eleitos» e, como tal, representam a Nação: cf. o discurso de 10 de Agosto de 1821 sobre o artigo em apreço (*Diário das Cortes*, pp. 1849-1850). Mas esta afirmação colide frontalmente com outra anterior, em que, depois de opor o Rei aos representantes da nação, declara: «Os representantes são escolhidos por ela e gozam inteiramente da sua confiança. O rei é escolhido? Ele não é escolhido, sucede um ao outro; uns podem ser bons, outros podem fazer a desgraça da nação.» («Discurso de 26 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, recolha, prefácio e notas de José Tengarrinha, Lisboa, Seara Nova, 1974, p. 86.) Por outro lado, a disposição constitucional agora comentada ecoa claramente uma outra proclamação do mesmo discurso, em que, referindo-se expressamente ao Rei, diz: «se a nação é soberana e independente, ninguém mais é soberano, ninguém mais tem direitos senão os que a nação *lhe quiser dar*» (*ibidem*., p. 82; sublinhado nosso).

([2]) A despeito da posição algo ambivalente de Fernandes Tomás acerca desta questão, que acompanhámos na n. anterior.

numa situação de inferioridade no que toca à relação com a fonte de que dimanam os seus respectivos poderes. Tanto o Rei como as Cortes dependem, jurídica e politicamente, da Nação; mas só estas representam a sua vontade. Eis o que basta para demonstrar o desequilíbrio há pouco apontado.

8. O princípio da inviolabilidade e irresponsabilidade dos representantes da Nação no exercício das suas funções (art. 96.º).

9. O princípio da inviolabilidade e irresponsabilidade do Rei (art. 127.º).

10. O princípio da publicidade das sessões das Cortes, imperativo no caso do exercício da função legislativa (art. 90.º)

No que toca à forma do regime, ponto de estabilidade em todo o período liberal português, é estipulada a monarquia constitucional hereditária (art. 29.º).

No que se refere à organização dos três poderes, distingue-se como mais significativo:

1. A consagração do sufrágio directo (art. 42.º) e universal (art. 33.º) (1), limitado apenas aos maiores de 25 anos, alfabetizados (2), com «renda suficiente» (3) e sem dependência directa de outrem, designadamente os «filhos-famílias», os criados de servir e os frades regulares (4).

2. A consagração do unicamaralismo, questão acesamente discutida nas Cortes (5), em particular na sua conexão com o direito de veto por parte do Rei, con-

(1) O texto segue aqui, como em outros pontos, a tradição mais radical dentro da experiência constitucional europeia e norte-americana, a qual viu pela primeira vez consagrado o sufrágio directo e universal na Constituição francesa de 24 de Junho de 1793, redigida pela Convenção.

(2) Esta restrição foi debatida nas Cortes, tendo alguns deputados votado vencidos contra ela. Distinguiu-se, neste particular, Borges Carneiro, para quem o direito de eleger os seus representantes é «um dos mais preciosos direitos do cidadão, do qual, por consequência, ele não deve ser privado senão por gravíssima causa do bem geral» (*Diário das Cortes*, V, p. 834), para além de que, segundo ele, a alfabetização não constituía condição indispensável à boa escolha.

(3) O montante considerado «suficiente» para a renda não é especificado. No entanto, sabemos que parte significativa da Assembleia Constituinte, na sequência de uma proposta nesse sentido apresentada pelo deputado do Minho, José António Guerreiro, quis excluir igualmente os assalariados, no que contou com a oposição de Fernandes Tomás e Borges Carneiro, entre outros, posição que acabou por ter vencimento, por curta margem, ao fim de duas votações. Ficou assim aprovada a redacção segundo a qual a referida renda pode ser proveniente de «bens de raiz, comércio, indústria *ou emprego*».

(4) Também o anónimo *Reflexões sobre o Pacto Social*, que defende o sistema de sufrágio indirecto, mas não censitário (pp. 31-37), justifica, no entanto, a exclusão dos criados de servir («o estado de dependência [...] faz presumir falta de liberdade de votar», p. 35) e dos frades («a regra destes indivíduos os separa da sociedade e do mundo», p. 35).

(5) Para os debates em torno deste e outros pontos, veja-se a obra de Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica – Centro de História da Cultura da Universidade Nova, 1990.

siderado imprescindível pela ala mais conservadora em caso de opção pela câmara única, posição que, no entanto, não obteve vencimento.

3. A consagração da sanção real das leis e do direito de veto suspensivo, mas não absoluto, das mesmas, em termos bastante restritivos, e até arbitrários, para o exercício desse direito por parte do Rei. Com excepção da Constituição e das suas reformas, das leis e deliberações já tomadas pelas Cortes Extraordinárias e, em geral, das decisões das Cortes no exercício das suas competências privativas, as leis são feitas formalmente depender, para a sua eficácia, da sanção do Rei, que a pode recusar justificadamente dentro do prazo de um mês (ou menos, em caso de urgência), sendo, no entanto, obrigado a dá-la (ou ficará tacitamente dada) se as Cortes, novamente chamadas a pronunciar-se, não atenderem as suas razões (arts. 110.º-116.º).

4. A consagração da independência das Cortes para a sua convocação, prorrogação e dissolução, não estando, em particular, o Rei habilitado a proceder a qualquer uma destas três iniciativas (art. 124.º) ([1]).

5. No que se refere à organização dos tribunais e à administração da justiça, são particularmente interessantes as disposições relativas à humanidade nas prisões (art. 208.º), à institucionalização de rotinas de verificação das mesmas (art. 209.º) e à responsabilização criminal dos magistrados e funcionários prisionais que não cumpram aquelas disposições (art. 210.º).

A Constituição termina com um articulado relativo à administração municipal, instituindo a eleição dos respectivos executivos, e à fazenda pública, bem como à criação de «estabelecimentos de instrução pública e de caridade», que forma o último capítulo do texto.

Aí, a liberdade de ensino é protegida (art. 239.º) e a instrução primária para ambos os sexos garantida como uma obrigação do Estado: «Em todos os lugares do reino, onde convém, haverá escolas suficientemente dotadas em que se ensine a mocidade Portuguesa de ambos os sexos a ler, escrever e contar e o catecismo das obrigações religiosas e civis» (Art. 237.º).

Trata-se de um ponto particularmente progressivo do texto, ao consagrar um direito social ao lado dos direitos civis e dos direitos políticos, embora bem na linha do ideário ilustrado, que, aliás, as constituições posteriores respeitarão.

A terminar este curto conspecto, vale a pena meditar sobre as razões *intrínsecas* da curta duração da Constituição de 1822.

Sem ter de reflectir muito, dir-se-á que o proto-republicanismo que espreita em muitos dos princípios e das disposições do texto é pura e simplesmente inconsistente com a manutenção da instituição real.

([1]) Encontramos a mesma posição preconizada pelas *Reflexões sobre o Pacto Social*: o monarca não pode dissolver o Congresso (p. 41) e só tem veto suspensivo (pp. 78-79).

Silvestre Pinheiro Ferreira vê-o bem, quando declara (1):

«O congresso nacional cumpriu este seu mandato desde os princípios do ano de 1821, traçando as bases da futura constituição sobre os dois elementos da *abolição de todo o privilégio*; e da *separação e independência dos poderes políticos do estado.* Faltou porém à condição de ser monárquico o governo, pois, não concedendo ao monarca senão o *veto suspensivo*, vinha a destruir o princípio da *perpetuidade monárquica*, que constitui a única diferença entre o *monarca* e o *presidente*; ou entre a *monarquia* e a *república*.» (2)

E o próprio Rei, num discurso lido (e escrito) pelo mesmo Silvestre, então ministro dos Negócios Estrangeiros, havia tentado acudir-lhe, por antecipação, ao declarar após o juramento solene das Bases da Constituição (3), afectando de resto não reparar o quanto esta o contradizia, que (4)

«[...] os povos sancionaram o princípio fundamental de toda a monarquia constitucional que o exercício da soberania, consistindo no exercício do poder legislativo, *não pode residir separadamente em nenhuma das partes integrantes do governo, mas sim na reunião do monarca e deputados escolhidos pelos povos*, tanto aquele como estes, para formarem o supremo conselho da nação a que os nossos maiores têm designado pela denominação de cortes e às quais colectivamente compete o exercício ordinário do poder legislativo, por maneira que, se jamais o monarca assumisse a si o exercê-lo sem a câmara dos deputados, se reputaria o governo degenerado em despotismo, *bem como passaria ao estado não menos monstruoso de oclocracia se a câmara dos deputados intentasse exercitar ela só o poder legislativo.*»

Muito ao contrário das suas palavras (aliás, acerbamente discutidas nas sessões seguintes do Congresso), a Constituição, como já as Bases, reservavam o poder legislativo, e, por conseguinte, a soberania, exclusivamente para as Cortes, ficando portanto a ser, na sua fórmula, uma «oclocracia.»

(1) *Parecer sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1832, p. 21.

(2) O argumento é elíptico. Uma passagem do *Manual do Cidadão* expõe os passos elididos: «Se o monarca não tiver autoridade para rejeitar toda a lei que julgar contrária aos interesses nacionais, será reduzido à necessidade de proceder contra a sua consciência ou de abdicar a coroa; o que seria contraditório com o princípio da *perpetuidade*, que não consente senão *abdicação voluntária*.» (*Manual do cidadão em um governo representativo ou princípios de direito público constitucional, administrativo e das gentes*, I, Paris, Rey et Gravier, 1834, p. 303.)

(3) D. João VI havia já jurado as Bases da Constituição, ainda no Brasil, em Fevereiro de 1821. Uma vez em Portugal, voltou a jurá-la em 4 de Julho, dia do seu desembarque em Lisboa. É a esta última circunstância que se reporta o discurso em apreço.

(4) Discurso do Rei D. João VI após o juramento das Bases da Constituição, em 4 de Julho de 1821, *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*, I, p. 411 (sublinhados nossos).

Em vão dizia Fernandes Tomás a D. João VI, no já mencionado discurso de entrega da Constituição ([1]):

«Neste código, fruto dos assíduos trabalhos das cortes, verá vossa majestade conciliada a liberdade e independência da nação com as atribuições e com as prerrogativas do poder real, os direitos inalienáveis do povo com o respeito, submissão e obediência ao monarca como chefe do estado.»

O Rei, ao invés do aqui proclamado, era nesta Constituição um simples adorno ou uma figura de estilo. A Constituição obrigava-o a persistir sem lhe dar literalmente nada para fazer.

Nos termos autocríticos de um dos seus autores ([2]),

«[...] não pode negar-se que a Constituição de 1822 era democrática: por ela as Cortes são tudo, o Rei nada.» ([3])

Um dos dois teria de cair.

As vicissitudes históricas determinaram que cairia primeiro a Constituição.

2.3. Carta Constitucional da Monarquia Portuguesa (29 de Abril de 1826)

A Carta Constitucional outorgada por D. Pedro IV foi cuidadosamente concebida para ultrapassar as dificuldades inerentes à lei precedente e obviar às resistências que ela havia experimentado, criando uma moldura legal moderada, reformista e conciliatória, capaz de harmonizar os princípios constitucionais da monarquia representativa com os costumes tradicionais e as regalias e prerrogativas sancionadas pelo uso, desde que não ofendessem nem prejudicassem os princípios desta ([4]).

Sob este ponto de vista, destaca-se: a autonomização e reforço da autoridade real, que passa a funcionar, nos próprios termos da Constituição, como cúpula e

([1]) «Relatório», p. 404.

([2]) José Ferreira Borges, «Carta 49», *Correio Interceptado*, p. 236.

([3]) Ou, como observava desabridamente José Acúrsio das Neves: «Muito mais poder e autoridade tinha o Presidente dos Estados Unidos da América do que o Rei de Portugal. E chamavam a isto uma Monarquia?» (*Continuação das Cartas aos Portugueses*, Carta XIII, pp. 103-104.)

([4]) Os próprios vintistas o reconhecem, nem que seja *a posteriori*, como os irmãos Passos nesta passagem emblemática: «Aí vão os artigos da nossa fé. Quanto à realeza, somos por a Senhora D. Maria II; e quanto aos princípios, por os do patriarca Manuel Fernandes Tomás, *salvas contudo as lições da experiência, que para nós não foram perdidas*: a Carta (por nós jurada) satisfaz todos os nossos escrúpulos com as benéficas doutrinas dos artigos 12 e 140 que em si contêm o germe de todos os progressos e melhoramentos.» (*Breve razoamento a favor da liberdade Lusitana e da excelente Senhora D. Maria II, Duquesa do Porto e Rainha Constitucional dos Portugueses*, Paris, Auguste Mie, 1832, p. 4; sublinhado nosso.)

chave do sistema constitucional, dotada de liberdade na escolha dos ministros e de intervenção no exercício do poder legislativo, através da nomeação de representantes vitalícios (os Pares do Reino), dos poderes de dissolução das Cortes e de veto absoluto, bem como, mercê desta última, de efectiva sanção, e não de simples promulgação, das deliberações e diplomas das Cortes; e a criação de uma segunda câmara legislativa, nomeada pelo Rei, ao lado da dos deputados, com os objectivos de contrabalançar o princípio democrático com um elemento aristocrático, de servir de anteparo entre o Rei e os representantes eleitos, por forma a estancar, no próprio seio do órgão legislativo, a eclosão de eventuais desentendimentos nocivos à regularidade do funcionamento do sistema e de permitir a discreta influência do poder executivo na elaboração das leis.

Neste quadro, e exactamente ao invés da Constituição que a precedeu, a Carta é decretada e dada pelo Rei e mandada jurar pelas «Três Ordens do Estado».

Vale a pena, por comparação com a da Constituição, atentar na fórmula: «D. Pedro, por graça de Deus, rei de Portugal, dos Algarves, etc. Faço saber a todos os meus súbditos portugueses, que sou servido decretar, dar e mandar jurar imediatamente pelas três ordens do estado a carta constitucional abaixo transcrita, a qual de ora em diante regerá estes meus reinos e domínios.»

Há, pelo menos, dois aspectos curiosos nesta fórmula.

O primeiro é a própria deslocação do poder originariamente constituinte para o Rei (que em todo o caso o faz, pode supor-se, na qualidade de representante da Nação que a Carta lhe virá a reconhecer) ([1]).

O segundo é o facto de a Carta ser mandada jurar pelas «Três Ordens do Estado», as quais são assim reconhecidas como a estrutura da organização do reino imediatamente precedente à outorga da Carta.

Neste sentido, no próprio acto do juramento consagra-se, por assim dizer, o momento em que o Antigo Regime se extingue a si mesmo e dá lugar ao Novo. Mas, ao mesmo tempo, o juramento estabelece uma transição directa entre a estrutura tradicional do reino e a Carta, sem intermediação da Constituição, que é, deste modo, pura e simplesmente ignorada como facto histórico legítimo.

Com esta subtileza, poderia decerto a Carta resguardar-se de qualquer reacção tradicionalista, na medida em que havia sido jurada pelos Três Estados. Mas tal subtileza é também coerente com o princípio constituinte da Carta, uma vez que

([1]) Os partidários das soluções políticas mais avançadas viram bem que esta deslocação não era teoricamente inocente. Mas viram também que a figura da doação real agravava o próprio princípio da soberania nacional, o qual, nos termos felizes de Passos Manuel «parecia ser negado pelo seu preâmbulo — desmentido pela própria outorga do Monarca legislador» (*Discurso do Sr. Deputado Passos (Manuel) na Sessão de 18 de Outubro de 1844*, p. 28).

a Constituição, não o tendo respeitado, nem dele tendo dimanado, era por isso mesmo ilegítima à luz dos seus fundamentos.

O texto ocupa 36 páginas (contra 110 da Constituição), divididas em oito títulos e 145 artigos.

Atentemos apenas nos aspectos de convergência e de divergência com o texto anterior.

Tal como a Constituição de 1822, a Carta Constitucional de D. Pedro:

1. Adopta a forma de governo «monárquico, hereditário e representativo» (art. 4.º).

2. Faz da religião católica a «religião do Reino» (art. 6.º), agravando ao mesmo tempo as restrições à prática de outros cultos: «todas as outras religiões serão permitidas aos estrangeiros como seu culto doméstico, ou particular, em casas, para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo» (art. 6.º).

3. Atribui a competência do poder legislativo às Cortes «com a sanção do Rei» (art. 13.º).

4. Consagra o Rei como «chefe do poder executivo», exercido «pelos seus Ministros de Estado» (art. 75.º), e obriga à referenda por parte destes de todos os actos praticados pelo monarca naquela qualidade, «sem o que não poderão ter execução» (art. 120.º).

5. Estabelece o princípio da inviolabilidade dos membros das Câmaras «pelas opiniões que proferirem no exercício das suas funções» (art. 25.º).

6. Declara que «a pessoa do Rei é inviolável e sagrada» e «não está sujeito a responsabilidade alguma» (art. 72.º). Silvestre Pinheiro Ferreira vê bem que a irresponsabilidade do Rei, aqui declarada, é inconsistente com o seu exercício privativo de um poder, como lhe virá a ser atribuído; só acompanhado de referenda, e, portanto, só partilhando o exercício do referido poder, poderia o Rei ser liberto da responsabilidade por esse mesmo exercício, uma vez que ela tem forçosamente de recair sobre alguém [1].

[1] Ver o comentário ao artigo em *Observações sobre a carta constitucional do reino de Portugal e a constituição do império do Brasil*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1831; cf. também *Manual do Cidadão*, I, 10, p. 484 (e, em geral, pp. 479-487). Acerca da irresponsabilidade do Rei, respaldada na referenda ministrial, veja-se ainda as observações de Ferreira Borges na sua *Cartilha do Cidadão Constitucional*. Para ele, a irresponsabilidade do chefe do poder executivo «é uma verdadeira anomalia, uma excepção, um privilégio incompatível com a justiça natural: mas é todavia legitimado por uma ficção jurídica. Carece-se de um ente fora do alcance da responsabilidade, para que com esta qualidade equilibre os poderes aliás independentes, e todavia não responda por sua pessoa. Se esta doutrina parasse aqui ela seria ainda insustentável. O que o rei pratica opera-se pelos seus ministros; isto é, de sua nomeação mas subdelegados da nação: são eles e só eles que sempre o enunciam: eles portanto os que vêm a ser responsáveis. Mas se eles fossem *sempre* responsáveis por todos os factos do rei seguir-se-ia que pagariam o crime alheio, o que repugna à justiça. Firmou-se portanto a jurisprudência constitucional de que os ministros respondem por todos os actos

7. Consagra o princípio da publicidade das sessões das Câmaras, mas com «excepção dos casos em que o bem do Estado exigir que sejam secretas» (art. 23.º).

8. Estabelece a eleição das administrações municipais.

Ao contrário da Constituição, a Carta:

1. Encara o Rei e as Cortes, a igual título, como «representantes da Nação Portuguesa» (art. 12.º).

2. Reconhece quatro poderes no Estado: legislativo, executivo, judicial, articulados e coroados pelo moderador, privativo do Rei (art. 11.º). De acordo com a Carta, «o poder moderador é a chave de toda a organização política e compete privativamente ao Rei, como Chefe Supremo da Nação, para que incessantemente vele sobre a manutenção da independência, equilíbrio e harmonia dos mais poderes políticos» (art. 71.º).

3. Consagra a «divisão e harmonia» dos poderes políticos, mas não expressamente a sua independência (art. 10.º). A ideia de harmonia aqui acrescentada é, como vimos, solidária da introdução do poder moderador, de acordo com a lição de Benjamin Constant.

4. Opta pelo bicamaralismo (art. 14.º), instituindo, ao lado da Câmara dos Deputados, electiva e temporária (art. 34.º), uma Câmara dos Pares, nomeados pelo Rei, vitalícios, hereditários e sem número fixo (art. 39.º). O carácter vitalício e hereditário do pariato foi um dos pontos mais combatidos, mesmo pelos mais sinceros adeptos da Carta, quer após a estabilização do constitucionalismo quer já durante o período das lutas liberais. A sua nomeação pelo Rei esteve também longe de ser consensual, por fazer participar no poder legislativo um órgão não eleito.

5. Introduz o veto real «com efeito absoluto» (art. 58.º).

6. Atribui ao Rei, no exercício do poder moderador, a capacidade de dissolução da Câmara de Deputados, embora apenas «nos casos em que o exigir a salvação do Estado» e «convocando imediatamente outra, que a substitua» (art. 74.º, § 4). Garrett, em *Portugal na Balança da Europa*, e Silvestre, no seu *Projecto de Ordenações*, virão a reclamar que, ademais, o decreto de dissolução contenha necessariamente a convocação de novas eleições dentro de um prazo determinado, máxima de prudência que só virá a ser introduzida durante a curta vigência da Constituição de 38.

que assinaram, tendo o arbítrio de não assinarem e demitirem-se: isto além da responsabilidade geral do administrador que prevarica na sua gestão (art. 103). Nem os salva a ordem vocal ou escrita pelo punho do rei (art. 105). Os ministros portanto obrando em nome do rei presumem-se que obram por si mesmos, que fazem suas as ordens do rei, que os factos são puramente seus.» (*Op. cit.*, pp. 23-24.)

7. Estabelece o sufrágio indirecto (art. 63.º), restrito e censitário (art. 65.º) (1), com agravamento, das eleições primárias para as secundárias, da renda líquida necessária à capacidade eleitoral (art. 67.º).

8. Define condições de elegibilidade fundadas nos rendimentos.

No que se refere aos direitos e garantias individuais (art. 145.º), a Carta introduz poucas alterações.

Tal como na Constituição, esses direitos são feitos repousar nos três princípios básicos da liberdade, segurança individual e propriedade.

De entre os pontos em que se regista alguma variação, ainda que, por vezes, apenas terminológica, é reconhecida a liberdade de pensamento, expressão, comunicação e imprensa; são excluídas as perseguições «por motivos de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública»; o direito de propriedade é garantido «em toda a sua plenitude»; e institui-se a gratuitidade da instrução primária «a todos os cidadãos».

Curiosa é a constitucionalização dos direitos de autor e da propriedade intelectual (§ 28).

Finalmente, sem surpresas, «é garantida a nobreza hereditária e suas regalias» (§ 31).

Em suma: de um ponto de vista político, a Carta é, sem dúvida, mais consistente internamente do que a Constituição de 1822, porque mais consentânea com o princípio monárquico e, portanto, com a forma de regime adoptada.

No entanto, para lá das fragilidades jurídicas e constitucionais que Silvestre Pinheiro Ferreira escalpeliza nas suas *Observações* e daqueles aspectos que os próprios cartistas, mesmo os mais moderados e «ordeiros», virão a censurar, alguns dos quais terão consagração nas revisões seguintes, a Carta viveu sempre de um falso equilíbrio e de um compromisso artificial, porque fundados em disposições de duvidosa legitimidade no quadro de um governo representativo, ainda quando abençoadas pelo uso de vetustas tradições constitucionais (assim com a Câmara dos Pares nomeada, vitalícia e hereditária), na consagração de uma intervenção excessiva do executivo, sem, em contrapartida, oferecer ao legislativo garantias eficazes de fiscalização e controlo, e na restrição e complexificação dos mecanismos de representação.

Por outras palavras, e arriscando um trocadilho sugestivo: se a Constituição de 1822 era demasiado democrática para um país monárquico, a de 1826 é demasiado monárquica para um país democrático.

É principalmente esse defeito que a constituição resultante da revolução de Setembro tentará, sem sucesso, corrigir.

(1) Estritamente, o sistema não era censitário, uma vez que o valor era calculado com base na renda e não nas contribuições.

2.4. Constituição Política da Monarquia Portuguesa (20 de Março de 1838)

Com apenas 33 páginas, distribuídas por onze títulos e 139 artigos, é o texto mais curto e incisivo da experiência constitucional portuguesa no período do liberalismo monárquico.

Fruto da revolução de Setembro, que se pretendia uma vindicação do Vintismo, acabou por ser, em nome da acalmação geral, da união entre as correntes desavindas e não menos do progressivo desinteresse dos liberais pelas divergências teórico-jurídicas, fundamentalmente uma adaptação da Carta.

A sua mais radical distinção em relação a esta é-lhe anterior e está no facto de ser aprovada em Cortes, fazendo assim reverter sobre elas o poder constituinte. De novo, a Constituição é decretada pelas Cortes e aceite e jurada pela Rainha.

Anotemos apenas as principais diferenças entre os dois textos.

No domínio dos direitos e garantias (que retomam a primazia), são reconhecidos expressamente o direito de associação e de reunião (art. 14.°) e a liberdade de ensino (art. 29.°), ao mesmo tempo que à nobreza hereditária são garantidas somente as «suas regalias puramente honoríficas» (art. 28.°, § 4).

No que se refere aos princípios gerais e à organização do Estado, as diferenças, embora introduzidas sob a forma de uma correcção da Carta, são bem mais significativas.

Assim:

1. De novo, é afirmado o princípio segundo o qual «a soberania reside essencialmente em a Nação, da qual emanam todos os poderes públicos» (art. 33.°).

2. Desaparece o poder moderador do elenco dos poderes políticos (art. 34.°).

3. É outra vez consagrada expressamente a independência dos três poderes (art. 35.°).

4. É extinta a Câmara dos Pares, surgindo em seu lugar uma Câmara de Senadores (art. 36.°), electiva e temporária (art. 58.°) e com número fixo (art. 59.°).

5. Estabelece-se o sufrágio directo para ambas as Câmaras (art. 71.°) e para ambos limitado pela renda, embora menos restritivo do que o previsto na Carta (art. 72.°) (1).

---

(1) O valor estipulado era, de facto, praticamente simbólico. Veja-se como se lhe refere José Estêvão, um dos mais vigorosos adversários do censo, aquando da discussão do articulado constitucional: «É preciso que se diga uma coisa e vem a ser que a Constituição quer o sufrágio universal, excluídos os vadios; oitenta mil réis tem todo o homem que vive, que tem uma camisa, que satisfaz às primeiras necessidades da vida; isto só não o tem o vadio; os mais têm todos.» (Discurso de 25 de Junho de 1840, *Obra Política*, II, p. 117.)

6. O poder de dissolução das Cortes pelo Chefe do Estado é reconhecido, mas vinculado à convocação, no mesmo decreto, de novas eleições no prazo máximo de 90 dias (art. 81.º), assim incorporando as sugestões de Silvestre e Garrett a este respeito.

Um aspecto curioso é a institucionalização de Comissões de Inquérito.

Apesar da sua moderação e consensualidade, a Constituição de 1838 durou apenas quatro anos, tantos quantos os necessários para que Costa Cabral, um setembrista radical convertido, viesse proclamar a restauração da Carta.

Não é seguro que tivesse deixado saudades. Mas é-o que o golpe que a liquidou abriu feridas de que a monarquia liberal nunca mais viria a recuperar.

Antes de passarmos adiante, uma curta referência é devida ainda às três revisões constitucionais da Carta (rigorosamente «Actos Adicionais», uma vez que, à excepção do segundo, não observaram as disposições legais a respeito da sua reforma), nos aspectos em que introduzem alterações com algum significado, especialmente na direcção apontada pela Constituição que acabámos de acompanhar.

Em 1852, na sequência da regeneração, o primeiro Acto Adicional estabelece o sufrágio directo para as eleições da Câmara de Deputados e (decisão particularmente expressiva no contexto em que é tomada) abule a pena de morte para crimes políticos.

No segundo Acto Adicional, promulgado em 1885, procede-se à única tentativa constitucional de alterar a Câmara dos Pares: a função deixa de ser hereditária, como, de há muito, diversos insignes cartistas vinham reclamando; é estabelecido um número fixo de pares vitalícios; e criam-se cinquenta lugares de Pares eleitos, prevendo-se para a sua eleição o sistema indirecto. Ao mesmo tempo, é proibido o mandato imperativo, bandeira política que os republicanos tinham vindo a agitar.

O Acto Adicional de 1896 tem como único efeito significativo o de fazer desaparecer os pares eleitos, introduzidos pela revisão anterior.

3. Os Princípios

3.1. Direitos naturais

Como vimos na primeira parte do presente estudo, não é no domínio dos princípios que se regista grande variação entre as duas escolas dominantes do liberalismo português.

É o que se passa desde logo com o reconhecimento de certos direitos naturais imprescritíveis e inalienáveis.

Trata-se de uma zona de largo consenso.

Há, no entanto, três pontos polémicos que importa desde logo sublinhar.

O primeiro é que, genericamente, os liberais de Oitocentos, ao contrário dos seus predecessores europeus do século anterior, tomam já como adquirido o carácter fantasioso do «estado natural» rousseauniano e alinham com os contra-revolucionários na rejeição do mito do «bom selvagem», isolado e desprovido de laços sociais.

É o que vemos, logo em 1837, no *Exame Crítico* de Ferreira Borges ([1]):

«Houveram governos desde que há homens, porque esse *estado*, a que se dá o nome de *natureza*, esse homem só, esse homem isolado, esse direito desse homem único é um outro sonho, um outro erro passado de século em século até nós e hoje mesmo não inteiramente destruído [...]. Houve portanto sempre um estado de família ou famílias, cuja reunião forma sempre uma povoação mais ou menos numerosa, a qual, única ou reunida a outras, carece de um governo, de uma ordem legal para existir e conservar-se.

«É logo evidente que não existe esse direito natural *absoluto*, sobre que muitos escreveram e em que todos falam: esse direito natural foi sempre *hipotético*, foi sempre relativo à família ou povoação, foi sempre uma espécie de Direito Civil e Político, os seus preceitos ou normas ou leis tenderam desde logo a certificar direitos e obrigações e a coordenar o equilíbrio do governante e dos governados: e isto foi assim sem dúvida, porque não podia ser de outra sorte como fica demonstrado.»

Assim também, cerca de trinta anos volvidos, em Figanière ([2])

«O homem da Natureza, solitário, fiando-se unicamente das próprias forças [...] é uma entidade imaginária, nunca vista e falsa, tomada como tipo que não seja de ascetas e trogloditas. Se a fantasia agradou a alguns no meio do frenesim de quadras dissolutas — pois que os contrastes impressionam — esvaneceu em pronto quando, tomados de entusiasmo, fizeram da teoria prática.»

Para os liberais portugueses, o reconhecimento de direitos naturais é, portanto, reconhecimento de direitos *sociais*, ou, por outra, reconhecimento de direitos naturais do homem *em sociedade*, sendo que só em sociedade encontramos homens e só em sociedade podemos conceber o homem como tal.

Coerentemente, o contrato social deixa de ser encarado como um pacto efectiva e historicamente celebrado entre os cidadãos (se alguma vez o foi), para passar a ser visto como uma instância constitutiva e permanente do estado social. Veja-se a definição de Silvestre Pinheiro Ferreira: o pacto social «é o consentimento *expresso* de uns, e *tácito* de outros, às leis tanto *fundamentais* como *constitutivas* do

([1]) *Exame Crítico*, p. 10.
([2]) *A Liberdade e a Legislação*, p. 4.

estado» [1] sendo que o consentimento tácito pode ser presumido «todas as vezes que, *tendo cada cidadão liberdade para manifestar o seu modo de pensar a respeito das leis do Estado,* elas são geralmente cumpridas e executadas» [2].

No entanto — e este o segundo ponto a registar —, enquanto a maioria dos autores defende que a anuência a este contrato, com a consequente entrada em sociedade, envolve uma restrição dos direitos, em particular, uma limitação da liberdade natural [3], o mesmo Silvestre, que raramente teme estar em contracorrente e quase sempre, quando o está, alcança mais longe, vê de outro modo.

Segundo ele, na passagem para o estado civil, o homem natural *alarga* os seus direitos, ao invés de os restringir, porque passa a usufruir daquela liberdade e daquela segurança que só a sociedade garante, podendo ao mesmo tempo gozar da propriedade, que em estado natural lhe é vedada [4].

Um terceiro aspecto relevante encontra-se particularmente trabalhado em Garrett.

Trata-se da desmontagem do argumento segundo a qual há homens ou nações que «não estão preparados para a liberdade» e que o exercício das liberdades requer habilitação prévia.

Para ele, pelo contrário, e bem na coerência do ideário dos direitos naturais, a naturalidade do direito à liberdade, ou a congenialidade da liberdade como direito primitivo do homem, pressupõe que todos os homens e todos os povos estão, justamente *por natureza,* preparados para a liberdade e só no exercício dela podem adquirir o hábito e o adestramento dela.

---

[1] *Manual do Cidadão,* I, 1, q. 21.

[2] *Ibidem,* sublinhados nossos. Registe-se a condição destacada. Silvestre repete-a algures, quando frisa que o consentimento «não pode deduzir-se do facto da obediência onde não há liberdade de opinião» (*Parecer sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal,* Paris, Officina Typographica Casimir, 1832[2], p. 20).

[3] Tipicamente em Ferreira Borges: «O homem que, quando só, não sentia limite aos seus desejos, nem estorvo às suas acções, desde que se associa perde essa liberdade *absoluta*: e não pode mais fazer o que anoja aos sócios. Porém, até aqui, se é menos livre, é todavia sempre igual; porque assim como não pode fazer o que anoja a outrem, assim estoutro reciprocamente não pode anojá-lo. E assim são iguais todos os homens em direitos e obrigações sem diferença. E esta é a *igualdade* social. [...] Logo, o homem em sociedade não é tão livre como o homem só: porém em compensação goza mais: esta perda de liberdade é o preço dos gozos: e torna-se mais valente na sustentação dos seus direitos porque o governo vem socorrê-lo na míngua e mesmo na ameaça do ataque deles.» (*Cartilha do cidadão constitucional dedicada à Mocidade Portuguesa,* pp. 1-2.) Este é um *cliché* do pensamento liberal, também importado para Portugal. Veja-se ainda, por exemplo, o discurso de 5 de Outubro de 1821 de Manuel Fernandes Tomás: «O homem, todos sabem que é perfeitamente livre no estado de natureza e que deixa de sê-lo quando se une em sociedade; porque então perde muitos dos direitos que fora dela tinha e perde esses direitos para conservar os outros poucos que lhe restam.» (*A Revolução de 1820,* p. 130.)

[4] Cf. *Manual do Cidadão,* I, 1, q. 23.

É o que nos diz num trecho notável de *Portugal na Balança da Europa* (1):

«Diz-se — e diz-se por caluniosos inimigos, assim como por loucos amigos —, que a Nação Portuguesa não está preparada para a liberdade. Qual é o homem ou o povo que não esteja preparado para o natural estado do homem social e da sociedade?

«Mas o governo representativo, sem o qual, no presente modo de ser das nações, a liberdade fora castigo e flagelo, que não benção e gozo — o governo representativo, acrescentamos — requer educação própria e especial, exige ilustração no povo; e nem todos os povos estão nesse ponto; portanto nem todos preparados para receber instituições livres.

«O argumento é especioso, e como tal a muitos seduz: mas a razão o destrói, e a experiência o desmente. *Quem assim argumenta parece supor um tempo, uma época prévia ao estabelecimento do governo representativo, durante a qual o povo se esteve educando para ele.* Ora nesse trato de tempo algum havia de ser o governo que esse povo regesse: e claro está que não podia ser o liberal. *Era então debaixo do despotismo que o povo se estaria educando para a liberdade?* [...] *Os hábitos constitucionais, esses só praticando se adquirem: quanto ao mais, pelo facto de procurar, desejar e proclamar a liberdade, para ela ficou preparado, e mostrou que a merecia.*»

É, no entanto, sobretudo em Silvestre Pinheiro Ferreira, e em especial no seu extenso *Manual do Cidadão*, que encontramos uma exposição consistente e sistemática da doutrina dos direitos naturais.

Vale a pena segui-la por momentos.

Eis as suas teses fundamentais:

1) A sociedade, e, nela, a regulação dos direitos e deveres individuais, repousa sobre a «lei do justo», entendida como o princípio de maior utilidade para o homem e o cidadão (2) ou da «maior soma possível de bens para a sociedade em geral e para cada indivíduo em particular» (3).

2) A justiça consiste, assim, no maior bem de todos e no maior bem da cada um, não apenas, como em Bentham, no maior bem do maior número (4), «porque essa expressão pode conduzir ao absurdo de se afirmar, como se tem feito

(1) *Portugal na Balança da Europa*, pp. 22-23; sublinhados nossos.

(2) *Manual do Cidadão*, I, 1, q. 2.

(3) *Ibid.*, I, 1, q. 3.

(4) «The greatest happiness of the greatest number»: ver, em especial, *A Fragment on Government*, Londres, T. Payne, P. Elmsly, E. Brooke, 1776, e *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres, T. Payne, 1789. Note-se que Jeremias Bentham teve contactos directos e regulares com os liberais portugueses, tanto antes como depois da revolução de 1820, e que o seu utilitarismo ainda transborda no eclectismo político do próprio Silvestre, como este texto bem demonstra.

algumas vezes [1], que se devem sacrificar os interesses do menor aos do maior número» [2]. Esta tese é típica e extremamente reveladora do liberalismo de Silvestre, o qual repousa, em última instância, num individualismo mal assumido: é o primado do indivíduo, e, portanto, em termos sociais, o primado de *todos* os indivíduos, que a sociedade regida pela lei do justo permite garantir. Nesta medida, a protecção dos direitos das minorias, que Silvestre empreende tacitamente na passagem citada, decorre do critério individualista de justiça adoptado, para o qual só é justo o que interessa a todos (isto é, a cada um) e a todos convém [3]. Da mesma forma, a rejeição de qualquer tipo de privilégio, que tão finamente diferencia o pensamento de Silvestre dos demais reformistas, é também uma simples consequência do mesmo princípio [4]. O nosso autor toma assim a dianteira de um movimento que terá nos socialistas liberais da viragem do século e das primeiras décadas do seguinte os seus mais cabais protagonistas e para quem não é a soberania popular, nem a vontade das maiorias, nem o exercício do voto que caracteriza o sistema constitucional, mas sim, e apenas, o primado do indivíduo.

3) Neste quadro, a igualdade civil, entendida como «igualdade de direitos em circunstâncias iguais», é uma decorrência directa da lei do justo, embora derive também dela de acordo com o critério utilitarista perfilhado, segundo o qual «a sua perturbação provoca a desordem social» [5].

4) Estabelecidos estes princípios, fácil é compreender que os direitos naturais primitivos sejam «os de segurança pessoal, de liberdade individual e de propriedade real», uma vez que «pertencem a todo o homem e se chamam *naturais* por serem inerentes à sua natureza e *inauferíveis* porque ninguém o pode deles esbulhar» [6].

5) Ora, «as condições essenciais para se poder afirmar que um cidadão goza de liberdade individual são as seguintes; a saber: liberdade de *correspondência* e *manifestação de pensamentos*, liberdade de *residência* e de *indústria*» [7].

[1] Em Portugal, a doutrina é representada por Ferreira Borges: cf. *Cartilha*, p. 4, e *Exame Crítico*, p. 18.

[2] *Manual do Cidadão*, *op. cit.*, I, 1, q. 4.

[3] Nas suas palavras, «nada pode ser justo senão o que é conforme ao fim que os homens se propuseram quando se uniram em sociedade, isto é, o interesse comum ou geral de *todos* os que a compõem» (*ibidem*).

[4] Como ele lapidarmente coloca: «o que não aproveita senão a algum ou alguns somente, por mais numerosos que sejam estes últimos, não é mais do que um *privilégio*, isto é, uma violação do pacto social e, portanto, uma injustiça» (*ibidem*).

[5] *Ibidem*, *op. cit.*, I, 1, qq. 5-6.

[6] *Ibidem*, *op. cit.*, I, 1, q. 9.

[7] *Ibidem*, *op. cit.*, I, 3, q. 65.

6) A liberdade de manifestação de pensamentos inclui a de imprensa e de ensino ([1]). A liberdade de indústria «consiste em não sermos perturbados por ninguém no exercício das nossas faculdades físicas ou morais, enquanto nós não causarmos prejuízo a alguém» e «na faculdade que cada cidadão deve ter de se dirigir àquele negociante ou profissional de qualquer ramo de indústria que lhe inspirar mais confiança» ([2]). Aspecto particularmente curioso é que a liberdade de residência, que engloba o direito à cidadania, é para ele inalienável, quer pelo próprio quer pelo Estado ([3]).

7) A segurança pessoal envolve o direito à vida e ao pleno usufruto dos seus direitos, obrigando, em contrapartida, ao socorro de outrem sempre que a sua segurança esteja em risco ([4]).

8) A propriedade real ([5]) reside «na faculdade que tem o cidadão de dispor livremente de qualquer objecto diferente da sua própria pessoa e das suas faculdades individuais». ([6])

A doutrina de Silvestre que acabámos de acompanhar permite isolar claramente o elenco de direitos naturais que são por ele entendidos como primitivos: a liberdade, a segurança pessoal e a propriedade.

Também esta tese é largamente partilhada pelos teóricos liberais e também ela constitui, como veremos em seguida, um património comum aos diversos liberalismos oitocentistas.

3.2. Liberdade, segurança, propriedade

O reconhecimento destes princípios primitivos surge logo nas proclamações militares do dia 24 de Agosto.

Veja-se, mais uma vez, o texto redigido por Ferreira Borges ([7]):

«Soldados! Uma só vontade nos une. Caminhemos à salvação da pátria. Não há males que Portugal não sofra. Não há sentimento que nos portugueses não

([1]) *Ibidem, op. cit.*, I, 3, q. 73.
([2]) *Ibidem, op. cit.*, I, 3, q. 118.
([3]) *Ibidem, op. cit.*, I, 3, q. 89.
([4]) *Ibidem, op. cit.*, I, 4, q. 119.
([5]) Chama-se «real», explica ele, para a distinguir da propriedade pessoal (= liberdade individual), como alguns denominam «o direito de dispor da sua pessoa e faculdades» (*ibidem*, I, 5, q. 141).
([6]) *Ibidem, op. cit.*, I, 5, q. 140.
([7]) «Proclamação do Conselho Militar do Porto às tropas da mesma cidade, em 24 de Agosto de 1820», *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*, I, p. 6; sublinhados nossos.

esteja apurado. Os portugueses, sem segurança *em suas pessoas e bens*, pedem o nosso auxílio; eles querem *a liberdade regrada pela lei*. [...] Criemos um governo provisório, em quem confiemos. Ele chame as cortes, que sejam o órgão da nação, e elas preparem uma Constituição *que assegure os nossos direitos*. [...] Viva o nosso bom rei! Vivam as cortes e por elas a constituição!»

É, portanto, em nome destes direitos ameaçados, à segurança, à propriedade e à liberdade, que desde logo a iniciativa revolucionária surge justificada nos seus documentos fundadores, o que demonstra bem o carácter central e primário que lhes é conferido pelo liberalismo emergente.

De entre os teóricos, José Liberato é um dos primeiros e principais pedagogos desta doutrina, que expõe desenvolvidamente num extenso conjunto de artigos intitulado expressivamente «Garantias Individuais», saídos no jornal *Campeão Português* entre 1 de Outubro de 1819 (n.º 7) e 1 de Janeiro de 1820 (n.º 13).

As referidas garantias individuais são a segurança pessoal, a propriedade individual, a liberdade de opiniões e a liberdade de consciência.

Eis como as introduz no texto:

1. Segurança pessoal: «O primeiro benefício da sociedade civil deve ser a nossa segurança pessoal, obrigando-nos ela a reprimir todos os ataques que contra nós possam fazer nossos inimigos.» (1)

2. Propriedade individual: «O homem civilizado tanto deve ser senhor de sua pessoa como dos frutos de seu trabalho, isto é, dos produtos que por suas forças ou indústria tem sabido extrair da natureza. (...) Todos estes frutos, qualquer forma que tomem quando se acumulem, são riquezas, bens, capitais e, em uma palavra, são *uma propriedade* [...], os quais, como frutos da sua indústria e trabalho, devem ser igualmente invioláveis.» (2)

(1) «Garantias Individuais», *Campeão Português*, 7, 1 de Outubro de 1819; I, p. 222. O reconhecimento deste direito primitivo tem uma consequência directa ao nível da organização dos poderes do Estado: «Para que nesta parte haja completa segurança pessoal necessário se faz que todo o homem, destinado para sentenciar e julgar outros homens, tenha o verdadeiro predicamento do juiz. Consiste ele em que seja independente do poder supremo; em que tome posse logo que for nomeado; que seja inamovível, excepto em caso de não cumprimento de ofício; e afinal, que nada que esperar nem temer da suprema autoridade.» (*Ibidem*, I, p. 228.)

(2) «Garantias Individuais», *Campeão Português*, 8, 15 de Outubro de 1819; I, pp. 251-252. E acrescenta, um pouco mais à frente: «o direito de propriedade é [...] o primeiro fundamento de toda a independência» (*ibidem*, I, p. 253). Vimos já o reflexo desta doutrina nos debates constitucionais em torno da natureza do sufrágio. José Liberato não deixará de a expressar, por antecipação, quando reserva a «eleição livre, regular e periódica dos representantes» àqueles que, «por talentos, indústria ou riqueza, ocupam um lugar independente na escala social» («Garantias Individuais», *Campeão Português*, 11, 1 de Dezembro de 1819; I, p. 351). Também aqui José Liberato é um lídimo representante da linhagem reformista.

3. Liberdade: «Quando se reclama ou exige a liberdade civil, pede-se que nenhum obstáculo externo nos embarace de obrar segundo a determinação que tomámos, excepto se por esta determinação executámos um acto ofensivo da pessoa ou propriedade de outrem.» (1)

Mais interessante é a lição deste autor a respeito das condições de observância das garantias individuais.

Segundo ele, o respeito, por parte do Estado, destas garantias exige a reunião de três condições (2):

«A primeira é a de um *jurado*, isto é, a intervenção dos cidadãos, chamados como pessoas particulares, para verificar os factos que constituem os crimes ou delitos. A segunda consiste na permanência e perfeita independência dos *juízes*. A terceira é uma assembleia de representantes do povo, cujo consentimento seja necessário para o estabelecimento de qualquer tributo, para a petição de qualquer empréstimo e para a promulgação e abrogação de toda a *lei*. Todavia, esta última instituição supõe já outra antecedente, isto é, a eleição livre, regular e periódica dos representantes por meio de todos os indivíduos que, por talentos, indústria ou riqueza, ocupam um lugar independente na escala social.»

É, de modo expressivo, mas sem grande originalidade, a consagração do modelo constitucional anglo-saxónico, com que o autor estava em contacto directo aquando da redacção destes textos (3).

3.3. Igualdade

Um outro princípio unificador do ideário liberal é o da igualdade civil.

Vimos já esta doutrina em Ferreira Borges (4):

«O homem que, quando só, não sentia limite aos seus desejos, nem estorvo às suas acções, desde que se associa perde essa liberdade *absoluta*: e não pode mais fazer o que anoja aos sócios. Porém, até aqui, se é menos livre, é todavia sempre igual; porque assim como não pode fazer os que anoja a outrem, assim estoutro

(1) «Garantias Individuais», *Campeão Português*, 9, 1 de Novembro de 1819; I, p. 278.

(2) «Garantias Individuais», *Campeão Português*, 11, 1 de Dezembro de 1819; I, pp. 350-351.

(3) O reconhecimento dos três direitos primitivos indicados encontra-se, todavia, um pouco por todo o lado nos textos deste período. Veja-se, em particular, o artigo «O Juramento da Constituição de 1838», de Alexandre Herculano. Para a propriedade como direito originário, veja-se ainda, do mesmo autor, as «Cartas ao Conselheiro Carlos Bento da Silva a propósito da emigração portuguesa» (*Opúsculos*, II, pp. 151-160).

(4) *Cartilha*, pp. 1-2.

reciprocamente não pode anojá-lo. E assim são iguais todos os homens em direitos e obrigações sem diferença. E esta é a *igualdade* social.»

Mouzinho é porventura mais contundente e mais preciso no sentido específico a atribuir à igualdade civil (1):

«É preciso que o povo aprenda que a sua igualdade perante Deus e a lei não é um facto, mas um direito; porque, de facto, nem o povo deve comandar a quem deve obedecer, nem despojar os seus instituidores das suas funções naturais com o espírito de as usurpar, nem pretender que as propriedades que cada um adquiriu sejam as suas propriedades dele, nem desconhecer os factos que marcam a cada um os seus direitos e os seus deveres; porque a vantagem do povo não está em usurpar os direitos alheios, mas na possibilidade individual de defender com a força pública os legitimamente adquiridos segundo as leis do Estado.»

Esta doutrina, que só de um modo genérico poderia ser adoptado sem reservas por todos os pensadores liberais do período, está na origem de uma importante fractura adentro este conjunto, a que nos referiremos adiante (2).

3.4. Tolerância

Outro princípio comum ao ideário liberal de Oitocentos é o da tolerância, em particular em matéria religiosa, em que se confunde com o reconhecimento do direito ao livre pensamento e à respectiva expressão e comunicação.

É particularmente preciosa a posição de Silvestre a este respeito, quando critica, em nome deste mesmo princípio, o preceito constitucional que prescreve uma religião do Estado e, neste sentido, limita o direito à liberdade de opinião e estabelece condições de desigualdade de crença e de culto: (3):

«Esta disposição [o art. 25.º da Constituição] é não só incompatível com o princípio da tolerância, princípio essencial em um sistema verdadeiramente constitucional, mas além disso inexequível. Ninguém sobre a terra tem direito para prescrever aos cidadãos portugueses que pensem de tal ou tal modo em matéria de religião. Ninguém lhes pode proibir quaisquer práticas, quer se chamem religiosas, quer profanas, uma vez que elas não ofendam nem a liberdade, nem a propriedade, ou o bom nome de alguém.»

(1) «Crítica ao Absolutismo Miguelista», *Obras*, I, p. 619.

(2) Ver *infra*, cap. 1, 4.6, «Igualdade Civil *vs.* Igualdade Social».

(3) Tanto mais preciosa quanto esse preceito é, como vimos, retomado e agravado na Carta, em torno da qual os moderados (mas não Silvestre) tenderam a cerrar fileiras. Para a citação, veja-se: *Breves observações sobre a constituição política da monarquia portuguesa*, Paris, Rey et Gravier, 1837, pp. 8-9.

Um desenvolvimento particular deste princípio, embora a contra-senso do referido preceito, será a tendência para impor a separação da Igreja e do Estado e o laicismo como posição oficial da administração, particularmente em evidência no imediato seguimento da derrota do miguelismo.

A reforma de Joaquim de António de Aguiar que determinou a extinção das ordens religiosas masculinas e a nacionalização dos seus bens ([1]) é o exemplo mais emblemático dessa tendência.

Entre os argumentos enumerados no relatório, conta-se justamente, a par da alegada relaxação das ordens religiosas e de diversos motivos de índole demográfica e económica (a necessidade de promover a alteração da estrutura da propriedade fundiária, o fomento da agricultura, o desenvolvimento da indústria e do comércio, o aumento da riqueza geral e a melhoria da sua distribuição, o incremento das receitas do Estado, etc.) ([2]), a preocupação de contrariar os riscos de conspiração contra o governo e o regime liberal ([3]) e a persistente invasão das prerrogativas do clero secular, no plano espiritual, e do trono, no plano temporal.

Mas é no que toca ao tratamento a dar aos inimigos que deparamos com uma aplicação particularmente interessante deste princípio.

No ambiente abrasador da guerra civil, pouco propício à clemência com os vencidos, Mouzinho é modelar a este respeito ([4]):

([1]) Decreto de 28 de Maio de 1834 (publicado na parte oficial da *Chronica Constitucional de Lisboa*, 127, de 31 de Maio de 1834, pp. 522-524).

([2]) Nos termos do próprio relatório: «A existência das Ordens Religiosas não se combina com as máximas de uma sã política e é destrutiva dos fundamentos da prosperidade pública. A força de uma nação depende da sua população; a população dos casamentos; o maior número de casamentos do maior número de proprietários: *as Ordens Religiosas são duplicadamente prejudiciais à população: como celibatários deixam grande vazio nas gerações; como corpos de mão morta, absorvendo enormes propriedades que não se tornam mais a alienar, fazem com que o número considerável de indivíduos não possam* sic] *ter um palmo de terra e por conseguinte se condene também a um celibato necessário*: subdividindo-se e mobilizando-se esses enormes fundos territoriais, que resultará? O Estado lucrará nos direitos provenientes de compras e vendas, tornadas então possíveis e prováveis: a agricultura prosperará porque todos esses terrenos limitados, e postos em relação com as forças físicas dos seus futuros possuidores, serão bem cultivados e sempre com géneros úteis: a indústria, e comércio, por uma consequência necessária, receberão o seu acréscimo de actividade: a convicção das vantagens de uma tal medida repassará até à última camada social, para a qual o melhor argumento é a riqueza: a população se aumentará e com ela todas as forças do Estado.» (*Op. cit.*, p. 523.)

([3]) «O pouco que deixo ponderado sobre este objecto é sobejo para que Vossa Majestade Imperial tome em consideração, na medida que tenho a propor-lhe, a incompatibilidade das instituições liberais que Vossa Majestade Imperial se dignou outorgar à Nação Portuguesa com a conservação dos institutos que, geralmente falando, se têm mostrado contrários à liberdade e nos quais ela achará sempre um poderoso estorvo a consolidar-se.» (*Ibidem.*)

([4]) Relatório do Decreto 4, de 7 de Março de 1832 (sobre o levantamento de todos os sequestros de bens efectuados aos partidários de D. Miguel).

«Vossa Majestade, seguindo os princípios mais esclarecidos da moral pública, há-de fazer entrar a Nação no grémio da Europa e mostrar praticamente ao mundo que não há direito de fazer, nem mesmo aos malvados, o mal que eles fazem quando por um momento exercitarem a sua vontade; e que os maiores criminosos têm sempre o direito de citar e fazer observar a favor deles os preceitos da Jurisprudência universal.»

Mas é curiosamente entre os setembristas, que, separando-se neste ponto da matriz jacobina, ainda em evidência na primeira fase, encontramos os melhores testemunhos desta atitude.

Em Passos Manuel, todos os discursos são percorridos pela defesa da tolerância e da liberdade de opinião e de expressão sem restrições.

Aprecie-se o tom paulino desta sua declaração ([1]):

«Muitas paixões más existem que querem sangue e lágrimas e ver todo o horror das vinganças e o tristíssimo espectáculo de muitas misérias. De por mim, não estou de nenhum modo determinado a satisfazer estes caprichos. *A liberdade é nobre, grande, sublime e generosa; e quem não tiver um coração generoso para perdoar e piedoso para se enternecer à vista das misérias, escusa de se chamar liberal; porque a liberdade é tolerância, humanidade e amor.»*

Aspecto extremamente significativo neste capítulo é a sua crítica de qualquer comportamento persecutório em relação aos adversários, como atentatório das virtudes liberais.

Nos termos lapidares do discurso parlamentar de 10 de Novembro de 1834 ([2]):

«De por mim, eu não temo muito os homens miguelistas: mas os princípios miguelistas esses temo eu.»

E noutro local ([3]):

«Eu quero esta liberdade até para os inimigos do sistema representativo.»

Ou mais longamente ([4]):

«Há muito tempo que eu vivia retirado dos negócios públicos. Este fastio, esta indiferença política, vieram-me no dia em que o meu próprio partido cometeu um grande erro — e, direi francamente, um grande crime: foi no dia da *Presiganga*. Os meus amigos políticos imitaram então os procedimentos do governo de D. Miguel e fizeram prender muitos cidadãos distintos por seus grandes serviços à Causa Constitucional. Desde então considerei a Revolução como perdida, porque estava

([1]) Discurso de 28 de Janeiro de 1835, *Discursos*, p. 139. Cf. o Discurso de 28 de Janeiro de 1835, *op. cit.*, p. 128, e o Discurso de 16 de Janeiro de 1836, p. 159.

([2]) *Discursos*, p. 107.

([3]) Discurso de 16 de Janeiro de 1836, *Discursos*, p. 159.

([4]) *Discurso do Sr. Deputado Passos (Manuel) na Sessão de 18 de Outubro de 1844*, p. 1; sublinhado nosso.

desonrada. *Os homens da liberdade tinham imitado os exemplos cruéis da tirania*. Desde esse momento acompanhei com a minha dor aquela Revolução na sua longa agonia. Assisti melancólico ao seu passamento e às suas exéquias.»

Ou seja: o perigo provém da aplicação de procedimentos despóticos onde quer que eles se pratiquem, não mais no regime absoluto do que no constitucional.

É justo que se diga que a sua acção política foi sempre conforme ao conteúdo destas intenções.

3.5. Direitos civis e de participação política

O consenso em torno dos direitos fundamentais do homem é coroado pelo comum reconhecimento de um conjunto de direitos civis e de participação política do cidadão.

Um destaque especial é conferido, desde o início, à liberdade de opinião, expressão e comunicação do pensamento e, em consequência, à liberdade de imprensa.

Encontramo-las acesa e amplamente discutidas na Constituinte.

Por exemplo, em Fernandes Tomás [1]:

«A liberdade de imprensa traz consigo males, e males não pequenos; mas os que resultam da censura prévia são mais e maiores: aqueles podem remediar-se em grande parte, podem até evitar-se de modo que a sociedade tenha pouco que sentir; estes não, porque eu não concebo a possibilidade de existir um governo constitucional ao modo que a nação o espera e deseja sem a liberdade de imprensa.»

E em Borges Carneiro [2]:

«Vejo que muitos dos ilustres deputados exigem a censura prévia somente no que toca ao dogma e à moral; mas não vêem eles que na prática não pode fazer-se esta distinção e que depende ela das diversas ideias e interesses dos censores, e dos tempos e lugares em que se escreve?»

Ou ainda na metáfora sugestiva de Bento Pereira do Carmo [3]:

«Mas não seria melhor prevenir os crimes do que puni-los? Concedo, quando se empreguem meios indirectos; porém, não convirei em que se cortem as mãos de um homem só porque se pode servir delas para assassinar outro.»

---

[1] «Discurso de 14 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, pp. 77-78.

[2] «Discurso de 15 de Fevereiro de 1821», *Discursos Parlamentares de Oradores Portugueses*, I, org. Luís Manuel Prado de Azevedo, Porto, Escriptorio da Empreza, 1878, p. 18.

[3] «Discurso de 15 de Fevereiro de 1821», *op. cit.*, p. 157.

Ferreira Borges subsume-as numa noção mais primitiva, que não é tanto um direito do cidadão mas um princípio do Estado de Direito: o princípio da publicidade, em particular da publicidade do processo, como primeira garantia da aplicação da justiça. É esse o lema da sua *Dissertação*, relembrado, mais resumidamente, na *Cartilha do Cidadão Constitucional* (1).

3.6. Soberania nacional e representação

Numa outra ordem de ideias, encontramos ainda uma grande unanimidade em torno dos princípios básicos da sociedade civil e política: o da soberania nacional; o da representação; e o da divisão e independência dos poderes do Estado.

Fixemo-nos para já naqueles dois.

Com tons diversos, é essa a lição dos primeiros paladinos da revolução, de Fernandes Tomás (2) a Garrett (3).

É também naquele que encontramos a mais franca e brutal apresentação do princípio da representação (4):

«Pois aos povos, depois de nos constituírem legisladores, ficou-lhes sombra de soberania? A obrigação do povo é obedecer. Quando ela gozou do seu direito, foi quando nos constituía seus legisladores; depois que fomos eleitos legisladores, a nossa autoridade é mandar e a do povo obedecer, não a nós, mas à lei; eles não obedecem aos deputados, obedecem à lei.»

Com efeito, para este autor, se a soberania reside na nação, não pode por ela ser colectivamente exercida, senão que apenas pelos seus representantes eleitos (5):

«O direito que tem a nação quando elege os deputados é o direito que compete a cada um dos cidadãos individualmente, mas não é exercício da soberania; porque nisto não legisla, não executa as leis, não julga, nem administra. O exercí-

(1) Cf. *Dissertação primeira-[segunda] acerca do artigo 126-[145] da carta constitucional da monarchia portugueza*, Londres, Thompson, 1826; *Cartilha do cidadão constitucional dedicada à Mocidade Portugueza*, Londres, Hansand, 1832, pp. 5-6. Também neste autor avulta com especial evidência o relevo conferido ao direito de resistência legal; na *Cartilha*, os direitos e garantias legais são mesmo totalmente expostos sob o ponto de vista da legítima resistência à sua ofensa: cf. pp. 30-34.

(2) Cf. em especial o «Discurso de 26 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, pp. 82--83.

(3) Ver toda a apologia sobre *O Dia 24 de Agosto*.

(4) «Discurso de 5 de Novembro de 1821», *Discursos Parlamentares de Oradores Portugueses*, I, pp. 135-136.

(5) «Discurso de 10 de Agosto de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 109.

cio dos direitos de soberania, no meu entender, nunca pode estar colectivamente na nação; ela elege os seus representantes para exercitarem a soberania, pois que ela a não pode exercitar por si colectivamente.»

Este um ponto em que há algumas divergências técnicas.

Para Ferreira Borges, a representação surge como um fenómeno «puramente simbólico» (palavras dele), de tal modo que (1)

«Quando [...] um Povo se ajunta em turmas para escolher um que represente a totalidade da Nação, este povo não perde Direitos alguns e, conseguintemente, o Representante não adquire Direitos do Povo, porque, se os adquirisse, o Povo ficaria necessariamente sem eles. O Representante adquire pela escolha os Direitos políticos que a Lei lhe dá depois de escolhido. Esse Representante portanto não é mandatário de pessoa alguma, é uma pessoa que adquire os Direitos que a Lei lhe confere apenas se realizar a escolha, cujas atribuições a Lei marca e a que os Eleitores não fazem senão obedecer.»

Parece ser essa também a posição de Silvestre Ferreira, para quem, na coerência da sua análise do conceito de pacto social (2), a vontade geral não é senão «o consentimento prestado pela nação à lei depois de feita e conhecida» (3), pelo que os deputados «só são órgãos da vontade geral enquanto exprimem uma vontade que se presume vir a conseguir o consentimento da nação» (4).

Mais consensual é, em todos os autores, o reconhecimento do princípio (constitucionalmente consagrado, como vimos) da procuração universal.

Mais uma vez Ferreira Borges (5):

«O acto portanto que uma pessoa do Povo faz na escolha de um Deputado não é mais do que a designação de uma pessoa que há-de representar o Povo; não representar a ele, que o elege, mas representar a todos os que compõem a Nação.»

Silvestre adopta a mesma posição, embora de um modo filosoficamente mais desenvolvido.

Para ele, «representar» significa fazer, a bem dos interesses do representado, aquilo que «ele mesmo teria feito se não estivesse impedido por alguma coisa» (6). Ora, como o representado não está neste caso em condições de instruir directamente o seu delegado ou procurador, quer pelo grande número de constituintes quer pela inaptidão da maior parte deles, «o deputado é chamado para sustentar os interesses gerais, não segundo a particular opinião de tais ou tais indivíduos, mas

---

(1) *Exame Crítico*, p. 15.
(2) Cf. *supra*, cap. 1, 3.1.
(3) *Manual do Cidadão*, I, 6, q. 191.
(4) *Ibidem*.
(5) *Exame Crítico*, p. 14.
(6) *Manual do Cidadão*, I, 6, q. 186, n.

unicamente segundo a inspiração da sua consciência, por isso mesmo que ele não é o deputado dos eleitores, mas o deputado da nação» ([1]).

Neste passo bem na tradição rousseauniana, a vontade geral que cada deputado exprime não é senão a sua representação da vontade do todo nele. Representar a vontade geral significa, portanto, *representar-se* a vontade geral e o exercício de representação que lhe é exigido é que seja capaz, em cada momento, de conceber *e querer* o interesse de todos.

Dois aspectos especialmente importantes neste domínio são o estatuto do sufrágio e o papel dos partidos políticos.

O primeiro tinha já sido claramente apontado por José Liberato.

Como vimos, a organização do Estado gizada no sentido de assegurar o respeito pelas garantias individuais exige, entre outras condições, «uma assembleia de representantes do povo», sujeita a «eleição livre, regular e periódica» ([2]).

Esta ideia surge com maior centralidade ainda em Silvestre Pinheiro Ferreira.

Como ele repetidamente declara, toda a «ciência da política constitucional» está condensada nos seguintes dois preceitos: (1) a «independência e eleição nacional para todos os poderes»; e (2) a «responsabilidade e publicidade de todos os actos» ([3]).

Com efeito, a garantia destes preceitos é indispensável para apurar o «livre consentimento da vontade nacional», no qual reside o único fundamento da legitimidade de um governo.

Daí que, para ele, todos os poderes políticos tenham necessariamente origem na «colação do mandato ou delegação nacional» ([4]), isto é, «no acto pelo qual ao cidadão se confere a faculdade de exercer em nome da nação [dir-se-ia melhor, «a bem dos seus interesses»] certas funções» ([5]).

Esta tese é radicalmente assumida por Silvestre nos seus ensaios de doutrina constitucional, onde preconiza que todos os titulares de cargos públicos, qualquer que seja a sua natureza, sejam providos por eleição e neles confirmados ou removidos anualmente pelo mesmo sistema.

Outro aspecto há pouco referido prende-se com a importância conferida aos partidos como agentes indispensáveis do governo representativo, tese que começa por ser uma reivindicação da esquerda (os reformistas praticamente ignoram-

([1]) *Ibidem*, I, 6, q. 188.

([2]) «Garantias Individuais», *Campeão Português*, 11, 1 de Dezembro de 1819; I, pp. 350-351.

([3]) *Breves Observações*, pp. VIII-IX. Cf. *Manual do Cidadão*, I, 10, q. 471: «Independência de todos os poderes; eleição e responsabilidade para todos os empregos; publicidade de todos os actos.»

([4]) *Manual do Cidadão*, I, 6, q. 183.

([5]) *Ibidem*, q. 184; para o inciso ver q. 185.

-nos) e, por pressão desta, se vai tornando progressivamente num princípio assimilado pelo sistema.

O que a torna particularmente interessante é o facto de, no início, ouvirmos os seus defensores a bramar praticamente no deserto.

Assim com Passos Manuel, logo no princípio dos anos 30 ([1]):

«A liberdade não pode existir sem partidos, nem isso é crime nem desar.»

Esta tese é repetida em outros locais, sendo obviamente solidária da sua defesa da formação sistemática de governos de extracção parlamentar ([2]).

Assim também em José Estêvão ([3]):

«Todos os partidos são ambiciosos; essa é a primeira condição da sua existência; é o princípio da sua actividade; apesar disto, destruí-los é matar a liberdade, porque é estabelecer um predomínio exclusivo e esse é a tirania crua, ou esteja numa velha coroa ou numa espada feliz ou no cacete de um chefe ignóbil da populaça.»

A despeito de todos os seus defeitos e perigos, a organização da vida constitucional em torno de partidos políticos é intuída por estes autores como um poderoso antídoto contra as tentações caudilhistas e os riscos do poder pessoal.

Ainda na família política dos setembristas, mas no outro pólo das correntes doutrinárias que apontámos, voltamos a encontrar, quase meio século mais tarde, a mesma posição, o que mostra até que ponto a lição havia sido sedimentada ao longo dos anos da estabilização do regime.

Diz António Cândido ([4]):

«Não há vida pública, elevada e digna, sem partidos fortemente organizados. Quando a opinião é anárquica, sem princípios certos e indicações positivas, o governo é fatalmente pessoal, sem culpa sua, por necessidade das cousas. Tudo o que possa dar coesão e nervo à disciplina dos partidos é portanto de aproveitar a bem da liberdade e da ordem.»

Neste autor, todavia, o ponto de vista que havíamos achado nos primeiros setembristas é reforçado com um outro argumento, a necessidade de robustecer a democracia com «parlamentos fortes, de cor política muito definida» ([5]):

([1]) *Memorial sobre a necessidade e meios de destruir promptamente o tyrano de Portugal e restabelecer o throno da senhora Dona Maria II e a carta de 1826*, Paris, Auguste Mie, 1832, p. 22.

([2]) Cf., por exemplo, o discurso de 21 de Janeiro de 1837, em especial pp. 207-209. Sob outra perspectiva nesta passagem: «Nenhuma oposição merece este nome, se não quiser, ou não puder, ser governo.» (Discurso de 16 de Janeiro de 1836, *Discursos*, p. 159.)

([3]) *O Tempo*, 63, 10 de Abril de 1839, *Obra Política*, I, p. 18.

([4]) *Princípios e questões de philosophia politica. II: Lista multipla e voto uninominal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1881, p. 23.

([5]) *Ibidem*, pp. 32-34.

«Com o regime que defendemos, formam-se parlamentos fortes, de cor política muito definida; os governos que esses parlamentos sustentarem poderão ser enérgicos, firmes, resolutos no desenvolvimento dos seus programas. Está nisto a sua maior vantagem, ao menos neste momento da civilização ocidental. [...] A maior contrariedade de que padece a moderna política é a fraqueza dos governos na maior parte das nações. Duram pouco e, geralmente, vivem mal. [...] É uma verdadeira necessidade a reacção imediata contra este estado de cousas.»

Daí que confidencie no mesmo estudo [1]:

«A mais instante necessidade de hoje é a formação de parlamentos que representem a opinião pública.»

3.7. Divisão e independência dos poderes

Um segundo princípio basilar da sociedade civil e política é, como vimos, o da divisão e independência dos poderes.

Esta doutrina, bebida de Montesquieu, é consensualmente admitida pelos autores liberais, de todos os quadrantes e épocas.

Há apenas algumas especificidades teóricas que vale a pena sublinhar.

A exposição de Silvestre Pinheiro Ferreira no seu *Manual do Cidadão*, que se distingue pelo desenvolvimento e articulação, pende para a distinção de cinco poderes políticos do Estado: o eleitoral, o legislativo, o judicial, o executivo e o conservador.

O primeiro corresponde ao exercício do voto, que, como condição fundamental do governo representativo (vimo-lo atrás), deve ser exegível para o acesso a todos os cargos públicos. Este poder consiste, portanto, «na função ou direito de *eleger* e *nomear* para os cargos civis e políticos e designar os cidadãos que por seus serviços se fazem beneméritos das recompensas nacionais, tudo na conformidade das leis» [2].

---

[1] *Ibidem*, pp. 38-39.

[2] *Manual do Cidadão*, I, 7, q. 207. Também para Ferreira Borges o poder eleitoral surge como a fonte de todos os outros: «Na sociedade civil há um poder geral, tronco de todos os outros, que não são na realidade mais do que suas dimanações e divisões. Este poder geral é o *eleitoral*, o político, o de escolha, nomeação e delegação da força individual do sócio. [...] Portanto, o grande, o único poder político constitucional é o *eleitoral*; é ele só a fonte de todos e o princípio motor da organização social. Os demais poderes são instrumento, são rodas, que derivam o merecimento e força daquele grande princípio: são verdadeiros *modos*.» (*Cartilha*, p. 14.)

O último, inspirado no quarto poder de Constant (1), visa assegurar «os direitos que competem a cada cidadão» e garantir «a interdependência e harmonia de todos os outros poderes políticos, a fim de que os agentes de um não usurpem as atribuições dos outros» (2).

No entanto, ao contrário do que sucede com o autor suíço, o exercício deste poder não é para Silvestre privativo do Rei, senão que compete aos detentores de todos os outros, quando hajam de concretizar um dos dois desideratos referidos na respectiva definição (assegurar os direitos dos cidadãos e garantir a interdependência e harmonia de todos os poderes políticos), supletivamente coadjuvados, nesta última função, por um organismo próprio.

Como ele próprio diz mais extensamente (3):

«Aquela parte do poder conservador que respeita à manutenção dos direitos civis é comum a todos os cidadãos e eles o exercem fazendo uso do direito de petição ou da resistência legal. Quanto à manutenção da harmonia e da independência dos poderes políticos, os agentes de cada um dos outros quatro poderes devem ser revestidos pela constituição de um certo número de atribuições convenientes a esse fim comum. Tendo porém mostrado a experiência que não basta conceder aos agentes dos diversos poderes esse direito de vigilância e inspecção recíproca, nós julgámos necessário criar uma autoridade que, não tendo de exercer nenhum dos quatro poderes, seja unicamente incumbido de inspeccionar a todos.»

No que respeita ao seu segundo grande desiderato, o poder conservador vem a ser, portanto, o poder que assiste a uma autoridade independente (o «Conselho

(1) Que, nos seus *Principes de politique*, distingue o poder real, neutro, dos três poderes políticos activos (executivo, judicial e representativo, este por sua vez subdividido em poder representativo «de duração», exercido pela câmara hereditária, e em poder representativo «de opinião», exercido pela câmara electiva): cf. *Principes de politique applicables a tous les gouvernemens représentatifs et particuliérement a la constitution actuelle de la France*, Paris, Chez Alexis Eymery, 1815, pp. 18-19. Dada a influência que esta doutrina exercerá sobre parte significativa do pensamento liberal português, vale a pena transcrever os excertos mais importantes: «C'est en effet, selon moi, la clef de toute organisation politique. Le pouvoir royal (j'entends celui du chef de l' état, quelque titre qu' il porte), est un pouvoir neutre. [...] La monarchie constitutionnelle crée ce pouvoir neutre, dans la personne du chef de l'état. L' intérêt véritable de ce chef n'est aucunement que l'un des pouvoirs renverse l'autre, mais que tous s'appuient, s'entendent et agissent de concert. [...] Le pouvoir royal est au milieu, mais au-dessus des quatre autres, autorité à la fois supérieure et intermédiaire, sans intérêt à déranger l'équilibre, mais ayant au contraire tout intérêt à le maintenir. Sans doute, comme les hommes n'obéissent pas toujours à leur intérêt bien entendu, il faut prendre cette précaution, que le chef de l'état ne puisse agir à la place des autres pouvoirs.»

(2) *Manual do Cidadão*, I, p. 322.

(3) *Manual do Cidadão*, I, 11, q. 594.

Supremo de Inspecção e Censura Constitucional», como lhe chama), mas também aos titulares de qualquer dos outros quatro poderes, sempre que, através do seu exercício, um deles interfere na actividade de outro, dentro das suas competências constitucionais e em nome do bom funcionamento do sistema.

A dissolução pelo Rei das assembleias legislativas constitui um bom exemplo de uma competência do poder conservador, exercida neste caso pelo poder executivo. Na secção respectiva do seu *Manual*, Silvestre tipifica as atribuições do poder conservador que pertencem a cada um dos outros três.

Como vimos, para Silvestre, todos os poderes têm origem na «delegação nacional» e os respectivos detentores, cujo mandato é limitado e essencialmente revogável, devem, por isso mesmo, ser sujeitos a sufrágio regular e periódico.

Por outro lado, a divisão e independência dos poderes é vista, bem na linha da tradição liberal, como um garante da sua fiscalização recíproca ([1]). No entanto, a independência é interpretada em sentido rigoroso, de tal modo que «os agentes de um poder não devem depender dos agentes de outro, nem quanto à sua nomeação, conservação ou promoção, nem quanto à validade dos seus actos» ([2]). Entende-se assim que, em nome desta interpretação, Silvestre venha justificadamente contestar a independência dos tribunais na moldura constitucional portuguesa, na medida em que os seus titulares só são independentes para a respectiva conservação, sendo inamovíveis, mas não para a sua nomeação e promoção.

3.8. Instrução pública e progresso

Também no que toca a estes princípios há um grande consenso entre os liberais portugueses.

É em especial no Visconde de Figanière, muito permeável ao cientismo imanente da época, que encontramos em evidência o ideal do progresso ([3]):

«O espírito humano nunca retrograda, avança sempre; e se a civilização parece por vezes ser interrompida na sua carreira é para levantar-se depois em ocasião mais propícia com maior vigor do que antes; porque o gérmen dela nunca se extingue. Pelo estudo dos diversos períodos em que se pode dividir a história da civilização, ver-se-á que a nova fase representa invariavelmente um progresso sobre

([1]) *Op. cit.*, qq. 192-195

([2]) *Op. cit.*, q. 196.

([3]) *A Guerra e o Comércio Livre*, Lisboa, Typographia do Panorama, 1854, p. 9. Mas também em Garrett e em Herculano vemos acentuada a crença na inevitabilidade do progresso, associado ao triunfo da liberdade: ver, do primeiro, todo o texto de *Portugal na Balança da Europa*; e, do segundo, em particular «Os Horrores do Absolutismo», *Opúsculos*, I, pp. 223-236.

a que lhe precede, até à nossa época, em que a vemos chegar a um auge incomparável.»

Naturalmente, a instrução pública e a «educação dos povos» são vistas como um meio por excelência de favorecer o progresso ([1]). Essa a doutrina que, como tivemos ocasião de ver, é acolhida também por todos os textos constitucionais do período em causa.

4. As fracturas

4.1. Revolução *vs* Reforma

A par das importantes zonas de consenso adentro o ideário liberal, fundamentalmente respeitantes aos princípios e aos fins do governo representativo, há também, entre as duas grandes correntes doutrinárias apontadas, decisivas e visíveis fracturas.

Desde logo, em relação aos *meios.*

Genericamente, pode dizer-se que jacobinos e reformistas se distinguem a este respeito pela aceitação ou rejeição de meios violentos e expedientes revolucionários como modo de fazer prevalecer a vontade geral em situação de governo representativo.

Gradualismo, sob o primado do direito, e *ruptura,* sob o primado da soberania popular, são, pois, os nomes próprios das duas atitudes.

Não deve, no entanto, ser negligenciado aquilo a que poderíamos chamar o revolucionarismo dos homens da reforma.

Com efeito, tanto jacobinos como reformistas não têm dúvidas em preconizar a adopção de meios revolucionários (aplicação extrema do princípio da resistência legal) como forma de restauração dos direitos e das liberdades em circunstância de cerceamento despótico delas, opondo-se, portanto, em bloco, ao ideário realista, que recusa, por princípio, legitimidade a *qualquer* revolução.

Garrett e Herculano fornecem excelentes exemplos de como o reformismo não é incompatível com o reconhecimento da necessidade das revoluções em situação de opressão.

Paradigmático sob este aspecto é o elogio da revolução liberal proferido por Almeida Garrett no opúsculo sobre *O Dia 24 de Agosto.*

([1]) Mas são-no também como uma condição essencial do governo representativo. Como dirá Ferreira Borges, «só o homem verdadeiramente sábio pode ser verdadeiramente livre» (*Cartilha,* p. 36).

Assim também em Herculano, que desfere uma crítica violenta ao absolutismo e uma defesa da revolução liberal na série de artigos intitulados «O País e a Nação» (1851), notáveis do ponto de vista polémico e literário, em que, da redacção do periódico *O País*, esgrime contra os legitimistas do jornal político *A Nação.*

Veja-se em especial o segundo artigo ([1]):

«Aceitar como base de controvérsia a negação completa da liberdade humana, o predomínio de um homem sobre a humanidade, a ciência certa e o poder absoluto individual, como fundamento do direito; eis o que a consciência, a dignidade do homem, o seu espírito imortal, não consente à inteligência que disputa com placidez. O absolutismo como teoria política é a nossos olhos um insulto feito a Deus e ao género humano. Isto é, para nós, uma verdade de consciência.»

O mesmo se diga da admissão de medidas extraordinárias, envolvendo inclusive rupturas drásticas e profundas, quando tal é imposto pela salvaguarda do governo representativo e dos seus princípios.

Mouzinho da Silveira é aqui o caso emblemático.

Relembre-se duas passagens oportunamente citadas ([2]):

«Aconselha a prudência que nada se inove sem necessidade; mas exige a justiça que o temor das inovações não embarace de fazer o que é necessário.

«O direito de propriedade, os direitos adquiridos, não podem ser atacados sem que a sociedade seja abalada pelos alicerces. Isto é uma bela teoria; mas não me parece que o seja na aplicação. Pois eu abalei pelos alicerces a sociedade, faltando ao direito de propriedade? Não, senhor; eu abalei pelos alicerces a sociedade no sentido político e se não quisesse abalá-la nesse sentido não era livre; porque querer a liberdade, deixando a sociedade como estava, é impossível.»

De um modo geral, contudo, a regra prevalece.

É ainda antes da implementação do regime liberal que vemos, nas páginas escritas no exílio por José Liberato, uma confissão solene do ideal reformista.

Logo na apresentação programática do seu periódico londrino, redigida no primeiro semestre de 1819, encontramos esta esclarecedora proclamação ([3]):

«O *Campeão Português*, bem longe de desejar revoluções na sua pátria, se oporá constantemente a elas; e só defenderá e pedirá uma revolução generosa e pacífica, feita por seu próprio Rei e governo, para que o povo nunca a faça e até mesmo nem a deseje fazer.»

([1]) *Opúsculos*, I, p. 181. Ver também «Os Horrores do Absolutismo», *Opúsculos*, I, pp. 223--236.

([2]) Respectivamente: «Memória sobre a Reunião das Cortes», *Obras*, I, p. 594; Discurso de 15 de Abril de 1839 sobre o Projecto de Lei da Comissão dos Forais, *Obras*, II, pp. 1664--1665.

([3]) «Prospecto», *Campeão Português*, 1, 1 de Julho de 1819; vol. I, p. 7.

É sem dúvida difícil avaliar a sinceridade desta declaração, visto que, uma vez vencedora a revolução liberal de Agosto de 1820, José Liberato louva-a e justifica-a nas mesmas páginas em que a havia publicado. Em todo o caso, é preciso reconhecer-se que ela é consentânea e coerente com o ideário moderado que o autor propugna ao longo de toda a edição do periódico, tanto antes como depois da revolução, o que reforça, naturalmente, a sua fidedignidade.

Em jeito retrospectivo, também Silvestre Ferreira, secretário de Estado d'el-Rei D. João VI aquando da revolução liberal e, antes ainda, autor de umas *Memórias* dirigidas em 1814-15 ao então Príncipe Regente «sobre os abusos gerais e modo de os reformar e prevenir a revolução popular», o que o coloca na linha da frente da ala reformista, reitera a dado passo os princípios do seu credo a este respeito (1):

«Toda a gente sensata e de boa-fé reconhecia, já muito antes da revolução de 1820, a necessidade de uma reforma; porém desejava que ela fosse preparada pela autoridade do rei, com sinceridade, prudência e conhecimento de causa; pois uma revolução mal concebida ou mal executada devia malograr-se, ou provocar terríveis reacções.»

É contudo num outro autor, convertido nas agruras do exílio às vantagens da reforma ou, como estamos em crer, a isso desde sempre movido pela influência da sua robusta formação jurídica, que deparamos com uma afirmação transparente da fé gradualista.

Na importante *Carta 49*, datada de 1 de Junho de 1826, escreve Ferreira Borges (2):

«Meu amigo, a Natureza desconhece saltos; e com os homens em sociedade carece-se ou de preparo para grandes mudanças ou de que estas se insinuem pouco-a-pouco e como por degraus, principalmente quando combatem de resto hábitos longos...»

Mas é em Garrett, que curiosamente se considerava a si mesmo um homem de esquerda e sempre alinhou politicamente pelo Setembrismo, que encontramos o paradigma reformista integrado num mais geral ideário conservador burguês.

Esta posição não é nele nova.

Encontramo-la tão cedo quanto na folha *O Dia 24 de Agosto*, primeiro testemunho político que lhe conhecemos, redigido aos vinte anos, no rubro da revolução vitoriosa, onde assistimos a esta declaração:

«Não é o povo em massa, não é a nação em tumulto, sem ordem, sem lei, que deve levantar a voz, bradar pelos foros. [...] Não é pois a nação inteira, mas aqueles de seus membros, que por suas virtudes, por suas letras, por seu valor e por sua

(1) *Parecer sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal*, Paris, Officina Typographica Casimir, 18322, pp. 34-35.

(2) *Correio Interceptado*, pp. 259-260.

posição na sociedade, puderem, sem perigo dela, sem perverter a ordem, aclamar a liberdade, que o devem fazer.»

Este um argumento suplementar que Garrett utiliza, no texto, para justificar e glorificar a revolução de 24 de Agosto, protagonizada pelas forças armadas, garantes da ordem, e não pela «nação em tumulto».

Todavia, já em *Portugal na Balança da Europa,* quando analisa as causas do sucesso da contra-revolução (recorde-se que o ensaio é publicado em 1830, em pleno apogeu do miguelismo), aponta como um dos maiores erros da revolução de 1820 o ter feito das forças armadas o «agente único e exclusivo» da revolução.

Tinha perdido a inocência acerca da neutralidade e o carácter ordeiro das forças armadas, que haviam iniciado já a sua longa história de dois séculos de intervenção periódica e reiterada na governação do país.

Por isso, em vez de entregar os destinos da revolução nas mãos do exército, teria convido, segundo ele, interessar e envolver nela o povo ([1]):

«Demonstrado é já hoje que a totalidade do povo jamais se interessará, e menos pugnará por mudanças políticas que *ela própria* não tenha feito ou para as quais, pelo menos, não tenha grandemente concorrido.

«Chamai o povo, interessai-o, fazei por ele a revolução; ele defenderá a obra de suas mãos. Um povo que não quer ser conquistado jamais o é; um povo que determinadamente quer ser livre sempre o será. Essa *determinada* vontade convinha inspirar e manter no povo; e exactamente nisso falhou a revolução.»

Esta falha derivou, a seu ver, do «receio da anarquia» e do «fatal exemplo de França» ([2]), das quais redundou a insuficiência das reformas introduzidas e a falta de renovação do pessoal político e do funcionalismo público.

Outras observações do volume demonstram, no entanto, que a sua confiança no figurino burguês do liberalismo não foi com isso abalada. Mudou apenas (como já o insinua o convite «fazei por ele a revolução») de protagonista visível ([3]):

«Nem citarei [em abono da preparação do povo português para o governo representativo] as discussões das assembleias legislativas [durante o período constituinte], nem nenhuma de tantas provas que à mão vêm, e que exuberantemente mostram o estado de ilustração da classe média, *única influente, no actual estado dos povos do Ocidente Europeu.*» ([4])

([1]) *Portugal na Balança da Europa,* respectivamente, p. 70 e p. 71.

([2]) *Ibidem,* pp. 71-72.

([3]) *Ibidem,* p. 24; sublinhado nosso.

([4]) O mesmo paradigma é visível no comentário que lhe merecem as colónias americanas antes da independência (cuja república virá a ser claramente para ele o modelo de governo representativo): «Não há maior temor para os déspotas, nem melhor presságio de liberdade que o ver um povo trabalhador, activo e proprietário.» (*Ibidem,* p. 38.)

Daí o modo como concebe os objectivos da revolução liberal, que consistem, a seu ver, de novo em *O Dia 24 de Agosto*, em «promover [...] um governo representativo, segurar a majestade do povo, a liberdade da nação, os direitos do trono, a santidade da religião e o império das leis».

Em pólo rigorosamente oposto estão os partidários do jacobinismo, em qualquer das três matizes que anteriormente lhe assinalámos.

Veja-se, de Rocha Loureiro, um texto igualmente escrito em 1819, em que é de admirar a diferença de tom com o também emigrado José Liberato ([1]):

«Eu nem do Rei nem dos seus ministros espero obra boa e cabal por via da reforma. Esta espero eu do Povo e de mais ninguém.»

E de Fernandes Tomás, num importante discurso parlamentar ([2]):

«Nós não estamos nas mesmas circunstâncias [da Inglaterra], precisa-se de fundar de novo este edifício, é preciso deitá-lo abaixo, e fazê-lo desde os fundamentos; e por isso proceder de um modo diferente do que a Inglaterra procedeu.»

Finalmente, em Passos Manuel ([3]):

«Mas nós [o governo saído da Revolução de Setembro] não derivamos da vontade do Eterno o direito de legislar. Não fomos mandados pela Providência! Somos filhos da revolução e a revolução pode destruir o trono, o altar, leis e Constituição. O povo fazendo uma revolução e encarregando-nos a sua defesa deu-nos o direito de nos armarmos de um poder discricionário, e de quantos meios lícitos houvesse para fazermos triunfar e brilhar a causa do povo.»

Todavia, o mais decisivo em termos de discriminação das duas correntes liberais é a posição adoptada por ambas quanto à legitimidade das revoluções.

A posição jacobina está imediatamente presente na passagem de Passos Manuel que acabámos de acompanhar.

Mas não a esconde também estoutra, do mesmo período, embora ligeiramente anterior ([4]):

«Veio a Carta: duvidei se a juraria porque emanava do trono. Mas a Carta tinha os artigos 140.º e 12.º. Aquele admitia a reforma parlamentar; neste artigo o príncipe deixou envolvido na sombra, sim, mas o princípio da *soberania popular*. Jurei a Carta sem escrúpulo e sem receio. Enquanto ela foi a lei fundamental, cumpri-a fielmente; e pedi que fosse cumprida até contra o Libertador. Mas esta Carta foi destruída por uma revolução popular. *O povo quis e o povo podia. Todas as revoluções são legítimas. São um mal; mas um mal necessário, muitas vezes único e extremo dos males públicos.* Eu não quis essa revolução — não a provoquei; não conspirei, mas a revolução estava feita e era mis-

---

([1]) *O Português*, 10, n.º 155, 1819, p. 25.

([2]) «Discurso de 26 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 84.

([3]) Discurso de 8 de Abril de 1837, *Discursos*, pp. 214-215.

([4]) Discurso de 21 de Janeiro de 1837, *Discursos*, p. 193; sublinhados nossos.

ter aceitá-la; dirigi-la nos interesses do país e da civilização e eu não podia abandonar o povo que me honrava, nem deixá-la entregue aos furores de uma contra-revolução. Sacrifiquei-me pelos meus amigos e pela minha nação. Tomei conta da administração para que não estava preparado em tão difíceis tempos: fiz o meu dever.»

Parecendo que está a dizer o contrário, José Estêvão vai na mesma linha ([1]):

«Não ocultamos o nosso pensamento: aconselhamos a urna como meio revolucionário. Não o há mais eficaz. As necessidades sociais exigem remédio. Se triunfarmos, dá-lho a urna; se o triunfo nos é impossibilitado pelas fraudes, *demonstra-se o vício do sistema e os males que não acharam ali o seu remédio vão-no procurar por outra parte*. Quando o sofrimento é grande, na sua gravidade está a solução — *se se lhe tapa a porta legal, sai pela das revoluções.*

«O primeiro dever da Oposição é demonstrar, pelo facto, que *a regeneração do país pela urna é impossível porque nos fecham a porta dela*. Para isso é necessário ir às eleições, esgotar todos os meios e proceder de forma que todos se convençam da nossa razão e justiça.»

Agora, compare-se com a atitude consistente e reiteradamente preconizada por Alexandre Herculano, quando verbera e deplora as revoluções em situações de normalidade constitucional, isto é, «dentro das instituições representativas livres e solenemente adoptadas ou aceites pelo país» ([2]) e chega mesmo a resumir o «antigo cartismo» (por oposição ao cabralismo) pelo primado da manutenção da luta política no estrito campo legal ([3]):

«Que era o cartismo no seu berço? Um protesto contra os meios de revolução num país onde a liberdade de imprensa, o direito eleitoral e as garantias individuais asseguravam a liberdade de discussão e por ela o triunfo, mais pronto, ou mais tardio, das melhores doutrinas.»

São as duas correntes no mais franco e flagrante da sua divergência.

4.2. Liberalismo *vs* democracia

Associado a esta primeira fractura está a que divide as duas correntes em torno do liberalismo e da democracia.

Em termos de tradução política, podemos caracterizá-la genericamente como a oposição entre o regime fundado no reconhecimento das liberdades e garantias individuais e o regime fundado na soberania popular e na vontade geral.

([1]) *A Revolução de Setembro*, 1689, 21 de Outubro de 1847, *Obra Política*, I, p. 121; sublinhados nossos.

([2]) «A Voz do Profeta», *Opúsculos*, I, p. 40. Ver *op. cit.*, pp. 38-39, 49-73, e «O Juramento da Constituição de 1838», *Opúsculos*, I, pp. 125-127.

([3]) «O Partido Cartista», *Opúsculos*, I, p. 165.

Outras formas haveria de a abordar: ora como a oposição entre o primado do indivíduo e o primado da sociedade; ora como a oposição entre a hierarquização axiológica que coloca no cume o valor da liberdade e aquela que sobreleva antes o valor da igualdade. A oposição entre liberalismo e democracia tem, contudo, o mérito suplementar de, de uma vez só, permitir recuperar as outras duas ([1]).

Conhecemo-la, como é natural, apenas pelo contraste que os partidários do reformismo traçam entre ambos, porque aos adeptos do jacobinismo não convinha, numa época em que «democracia» e «república» tinham idêntico sentido, fazer constar que o seu liberalismo ia até aquela.

Contudo, o modo como este contraste é por eles apresentado tem enorme valor teórico, porque é nele que se apreende de modo flagrante o mais decisivo sinal distintivo do reformismo liberal.

Trata-se, como já havíamos antecipado antes, do primado que nele se atribui à consagração dos direitos individuais sobre a definição das formas de organização do Estado.

A matriz está já bem em evidência em José Liberato.

Num dos artigos que publica, ainda nos finais de 1819, em *Campeão Português*, diz o seguinte ([2]):

«De ordinário, os homens pouco reflectidos abismam-se em questões abstractas e metafísicas sobre as formas de governo, *sem se lembrarem que todo o governo é bom em que o cidadão tem as garantias que ficam apontadas*. [...] Sim, os direitos políticos são mui bons e excelentes, mas antes deles devemos pugnar pelos direitos civis: ganhados estes, mui fácil é ganhar ainda os outros. [...] Os únicos abusos essenciais, e por conseguinte destruidores de toda a ordem pública e particular, são aqueles que atentam contra a *propriedade*, *segurança* e

([1]) Veja-se as três vertentes do problema paradigmaticamente reunidas num texto clássico de Herculano: «Para ele [para o liberal] a soberania não é direito: é facto — facto impreterível para a realização da lei psicológica, e até fisiológica, da sociabilidade, mas, em rigor, negação, porque restrição, nos seus efeitos, do direito absoluto, e cujas condições são, portanto, determinadas só por motivos de conveniência prática e dentro dos limites precisos da necessidade. Fora disto, toda a soberania é ilegítima e monstruosa. [...] As ideias democrático-republicanas tendem, pela sua índole, a apoucar o indivíduo e a engrandecer a sociedade, se é que eu as compreendo. É por isso que, nas trevas do seu pensar, a democracia estende constantemente os braços para o fantasma irrealizável da igualdade social entre os homens, blasfemando da natureza que, impassível, os vai eternamente gerando física e intelectualmente desiguais. É por isso que ela acreditou ter feito uma religião séria desse fantasma, quando o que realmente fez foi inventar a idolatria do algarismo.» (Carta de 10 de Dezembro de 1870 a Oliveira Martins, *Cartas*, I, p. 214.)

([2]) «Garantias Individuais», *Campeão Português*, 11, 1 de Dezembro de 1819; I, pp. 353-354; os sublinhados nas frases são nossos.

liberdade das pessoas; *nestas três garantias está incluído tudo o que se pode denominar constituição.*» ([1])

Silvestre sugere implicitamente a mesma doutrina, em tópico que já acompanhámos, quando faz residir o fundamento único da legitimidade de um governo no «livre consentimento da vontade nacional» ([2]), de tal modo que, porque a vontade nacional não é senão «o consentimento prestado pela nação à lei depois de feita e conhecida» ([3]), os deputados só são seus órgãos na medida em que «exprimem uma vontade que se presume vir a conseguir o consentimento da nação» ([4]).

Com efeito, assim entendida, a legitimidade de um governo vem a ser totalmente independente da sua forma: desde que a liberdade de expressão seja garantida, por forma a que o consentimento possa ser apurado, e a regularidade e periodicidade dos mecanismos de renovação da representação nacional seja assegurada, qualquer tipo de regime será legítimo. É o que está justamente presumido no seu duplo princípio de «independência e eleição» dos poderes e de «responsabilidade e publicidade» dos actos ([5]), que oportunamente acompanhámos.

A respeito deste ponto, Alexandre Herculano prefere uma fórmula mais vernácula ([6]):

«Absolutamente falando, o complexo das questões sociais e políticas contém-se na questão da liberdade individual. Por mais remotas que pareçam, lá vão filiar-se. Mantenham-me esta, que pouco me incomoda que outrem se assente num trono, numa poltrona ou numa tripeça.»

É, todavia, nele que achamos a mais cabal, consciente e desenvolvida defesa do liberalismo puro, por oposição àquilo a que chama «a democracia», entendida como o regime das «maiorias ignaras», da omnipotência do Estado, do igualitarismo baço e estupidificante, que tende a anular as diferenças e as singularidades, e da ditadura do algarismo, que esmaga os direitos individuais sob o império da vantagem puramente numérica.

E é também acerca deste ponto que encontramos as mais belas, ardentes e vigorosas páginas de prosa política que nos legou e que fazem dele o mais lídimo e autorizado representante do liberalismo reformista em Portugal.

([1]) A mesma ideia num texto posterior: «Constituição política de um Estado *não é outra coisa mais* do que certa lei fundamental que cria, divide e autoriza os diversos poderes destinados para conservar e proteger os direitos civis do homem, ou as garantias individuais do cidadão.» («Que é o que se deve entender por a Constituição Política de um Estado», *Campeão Português*, 22, 16 de Maio de 1820; II, p. 341; sublinhado nosso.)

([2]) *Parecer sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal*, p. 20.

([3]) *Manual do Cidadão*, I, 6, q. 191.

([4]) *Ibidem.*

([5]) *Breves Observações*, pp. VIII-IX. Cf. *Manual do Cidadão*, I, 10, q. 471.

([6]) «Carta de 10 de Dezembro de 1870 a Oliveira Martins», *Cartas*, I, pp. 212-213.

Por tudo isso, vale a pena acompanhá-las directamente.

São suas estas linhas em meados do século [1]:

«É inegável que o credo democrático, em que os adversários se estribavam, tem desde essa época [a da redacção original do opúsculo, em 1837] adquirido numerosos sectários. O velho liberalismo passa de moda. O dogma da soberania popular, proclamado como supremo direito, substitui o único direito absoluto que ele reconhecia, a liberdade e os foros individuais. Isso passou: agora a igualdade civil, que era um consectário do dogma liberal, transfere-se para o mundo político, e um nível imaginário passa teoricamente por cima de todas as desigualdades humanas, perpétuas, indestrutíveis. A paixão da liberdade esmorece, porque a absorve e transforma a da igualdade, a mais forte, a quase única paixão da democracia. E a igualdade democrática, onde chega a predominar, caminha mais ou menos rápida, mas sem desvio, para a sua derradeira consequência, a anulação do indivíduo diante do Estado, manifestada por uma das duas fórmulas, o despotismo das multidões, ou o despotismo dos césares do plebiscito.»

E em carta dirigida a Oliveira Martins, já do homízio voluntário em Santarém [2]:

«A liberdade humana, sei o que é: uma verdade de consciência, como Deus. Por ela chego facilmente ao Direito absoluto, por ela sei apreciar as instituições sociais. Sei que a esfera dos meus actos livres só tem por limites naturais a esfera dos actos livres dos outros, e por limites fictícios restrições a que me convém submeter-me para a sociedade existir e para eu achar nela a garantia do exercício das minhas outras liberdades. Todas as instituições que não respeitarem estas ideias serão, pelo menos, viciosas. Absolutamente falando, o complexo das questões sociais e políticas contém-se na questão da liberdade individual. Por mais remotas que pareçam, lá vão filiar-se. Mantenham-me esta, que pouco me incomoda que outrem se assente num trono, numa poltrona ou numa tripeça. Que as leis se afiram pelos princípios eternos do bom e do justo, e não perguntarei se estão de acordo, ou não, com a vontade de maiorias ignaras.

«Já vê, pois, que, para mim, o homem que, obedecendo aos seus irresistíveis instintos de sociabilidade, se acha convertido em cidadão é, ao mesmo tempo, origem e fim da sociedade; que, além dos seus direitos, tudo o mais é facto acidental, discutível, mudável. Dogmas, só o são os direitos que estão na consciência de todos e que, portanto, são de fé. Tudo o mais é disciplinar.»

---

[1] «A Voz do Profeta», *Opúsculos*, I, p. 44 (mas ver pp. 41-45).
[2] Carta de 10 de Dezembro de 1870 a Oliveira Martins, *Cartas*, I, pp. 212-213.

Como se vê, Herculano atém-se com invariável constância a esta doutrina ([1]). O seu liberalismo repousa no primado do indivíduo e, neste quadro, na liberdade como seu «único direito absoluto e imprescritível» e, por isso, a democracia é, para ele, em oposição, uma perversão fundada na ilusão da igualdade (sempre impossível de atingir), a qual, primando sobre a liberdade, tem fatalmente por consequência «a anulação do indivíduo diante do Estado», o despotismo das maiorias e o império da plebe, perversão igual, embora de sinal contrário, à tirania de um só.

É também esta doutrina que encontramos em Garrett.

A sua defesa do primado da liberdade, também sobre as fórmulas particulares que, ao nível do Estado, convenha que a garantam, está bem presente nesta passagem ([2]):

«E em que livro, em que documento está a demonstração dos princípios que nos dão como infalíveis? Muitos anos o mundo jazeu debaixo de princípios então ditos infalíveis, hoje reconhecidos absurdos; muitos têm de jazer debaixo de outros que depois se mostrem que tais. De mais princípios sociais não sei ao certo senão que o homem tem direito a ser livre, porque tem direito a ser feliz. Mas qual seja o modo de ser mais livre e mais feliz, nem ainda se assentou, nem o viu ainda ninguém tão claro.»

Também a sua denegação da igualdade social como ilusão perigosa, porque contraditória com a realização da liberdade, vê-se bem nesta ([3]):

«Fábula para néscios é o sonhado nivelamento das classes; e quanto mais livre for um Estado, tanto menos possível será ela de realizar.»

Um dos últimos teóricos liberais, o visconde de Figanière, desenvolve mais amplamente estas ideias.

Veja-se, sobre o primado do indivíduo e dos seus direitos ([4]):

«A verdadeira segurança do equilíbrio dos direitos [que é, por outras palavras, a liberdade] é a individualidade.

«Nada na Constituição de um Estado, nem sequer o equilíbrio mais perfeito entre os diversos poderes pode suprir a vigilância constante e a desconfiança sempre desperta do povo, única garantia segura da liberdade. [...] *A têmpera da indivi-*

([1]) De «A Voz do Profeta», publicado originalmente em 1837, à colaboração em *O País*, em 1851, onde sai o clássico «A Desigualdade e a Democracia», e desta à década de setenta, na correspondência com Oliveira Martins.

([2]) Discurso de 9 de Outubro de 1837, *Discursos Parlamentares e Memorias Biographicas*, p. 41.

([3]) *Ibidem*, p. 44.

([4]) Respectivamente *A Liberdade e a Legislação*, p. 80, p. 172, p. 91, p. 92; sublinhados nossos.

dualidade é realmente o sistema administrativo interno: desta depende a sua energia ou impotência; ela é deveras a pedra angular de qualquer representação política.

«Vimos que o fim da sociedade é apaziguar os conflitos e que para o conseguir faz mister que a legislação respeite a qualidade do agente, comum a todos os homens em virtude da vontade activa que possuem. E como a discórdia procede da repressão exercida pela vontade de uns sobre a de outros, *é claro que o único meio de chegar-se à paz é deixar a carreira livre à vontade individual, contanto que não impeça a vontade alheia.*

«Resulta, pois, em conclusão, que atento o fim social e a condição constitutiva do homem, *devem os direitos individuais ser contrariados o menos possível*, só até onde for exigido para a coexistência dos direitos de outros indivíduos e da acção que compete aos representantes do corpo social, no desempenho do que lhes é cometido.»

E sobre a centralidade da liberdade individual como primeira decorrência daquele ([1]):

«O sumo bem da nação é o *equilíbrio dos direitos* quanto às relações dos particulares entre si e com o Estado, condição que corresponde à Liberdade e pressupõe a independência nacional.

«Por uma dialéctica rigorosa, verifica-se a existência do princípio do Direito no indivíduo absolutamente considerado; *e aqui o Direito confunde-se com a Liberdade.*»

Ainda sobre o carácter perigosamente dissolvente da igualdade social, enquanto rigorosamente contraditória do princípio da liberdade ([2]):

«A legenda revolucionária *liberté! égalité! fraternité!* estriba-se numa ficção. A liberdade nada tem de comum com as outras duas ideias, ou antes *é a antítese da igualdade* [...]. Esta tão apregoada aliança é, pois, um contra-senso.»

Todavia, é sobretudo em Mouzinho da Silveira, como em Herculano, que este ideário se cose e confunde inteiramente com o pensamento político, constituindo o núcleo central da sua intervenção.

Tal ideário tem desde logo raízes muito profundas no seu perfil mental. O pragmatismo, o desinteresse pelas questões abstractas e puramente teóricas, o primado que atribui às transformações administrativas, económicas e sociais sobre as reformas políticas, tornam-no antecipadamente imune às ilusões revolucionárias que esperam tudo da legislação e do decreto.

Esse, aliás, um dos seus pontos de afastamento em relação aos jacobinos e um dos aspectos principais da crítica que lhes dirige ([3]):

([1]) *Ibidem*, respectivamente, p. 6 e pp. 8-9; o sublinhado nas frases é nosso.
([2]) *A Liberdade e a Legislação*, p. 154; sublinhados nossos.
([3]) «O conceito de liberdade e os governos liberais», *Obras*, I, p. 709.

«Os progressistas, confundindo os meios como o fim, pensam que um discurso muda as ideias e costumes e que a máxima ventura social depende da solução de questões abstractas e da forma das instituições políticas somente.»

E, numa passagem em que a prosa, em regra rude e sem floreados, deixa adivinhar o talento do ironista (1):

«Ambas as Cortes [de 1821 e de 1826] foram geralmente compostas de magistrados, que é a gente do mundo a menos própria para fazer reformas, a mais tenaz nas rotinas, a mais incapaz de tudo que não é a ciência das hipóteses e a menos dada a generalizações e análises.»

Há aqui uma interessante antevisão da crítica que os socialistas, não por acaso sempre prontos, desde os escritos pioneiros de Henriques Nogueira, a sublinharem o seu apreço pela obra de Mouzinho, hão-de dirigir aos republicanos.

Um outro aspecto do seu perfil intelectual que muita influência terá na conformação do ideário político a que se atém é a tendência marcada para o empirismo (Locke é uma referência frequente) e a atitude de cepticismo metodológico que adopta, com profunda desconfiança pelos *a priori*, particularmente quando fundados em pressupostos morais.

Eis como este vezo transparece lapidarmente nos seus escritos (2):

«Entendo, senhores, que o legislador nunca deve contar com as virtudes quando fizer uma lei, porque elas são feitas para reprimir o vício: tomar por base das leis a virtude é um disparate, porque se os homens fossem virtuosos eram desnecessárias as leis.»

Por outro lado, o seu ideário político assenta em três ideias-chave, que ele repete incessantemente: *justiça*, como pilar da sociedade organizada; *economia*, como regra da administração; e *trabalho*, como fonte do rendimento público e da prosperidade particular e geral (3).

No domínio do Estado, a sua doutrina tem por base três princípios, um fundamental e dois derivados, em que se detecta com clareza o aspecto que estamos explorando.

(1) «Memória sobre a Administração Pública», *Obras*, I, p. 490.

(2) Discurso de 15 de Abril de 1839 sobre o Projecto de Lei da Comissão dos Forais, *Obras*, II, p. 1663.

(3) Sobre este ideal, veja-se o Relatório do Decreto de 17 de Maio de 1832 acerca da supressão de parte dos conventos e colegiadas existentes no arquipélago dos Açores e a nacionalização dos bens dos extintos. O trabalho, diz ele aí, «é a base de todas as virtudes e de todas as riquezas»; e em jeito de súmula: «Tudo o que tenho apresentado, ou vier a apresentar a Vossa Majestade Imperial, não é mais do que o resultado do desejo único que tenho neste mundo de ver feliz quem trabalhar, ou for herdeiro de quem trabalhou, e destituído dos meios aquele que pretender existir à custa de trabalhos alheios.»

São eles:

1.º) O primado da lei como único carácter essencial do governo liberal (1).

E em consequência:

2.º) A igualdade de todos os cidadãos perante a lei como regra absoluta e imprescritível.

3.º) O dever de garantir o respeito escrupuloso pelos direitos e liberdades de todos os cidadãos.

Estes princípios, mais do que simplesmente teóricos, são máximas da sua acção governativa.

É por isso na legislação por ele elaborada que surgem mais claramente e é dela que podem ser mais cabalmente extraídos: o primeiro e o terceiro fazem o objecto das suas leis tendentes a prevenir os abusos de poder e, por aí, a tornar efectivas as liberdades civis e as garantias individuais; o segundo está na base de todas as suas reformas de banimento das desigualdades e privilégios (abolição dos dízimos, dos morgados e vínculos, dos forais, etc.) (2).

Um aspecto particular do tópico em análise, já aflorado, mas cujo percurso mais demorado é essencial para poder dar por findo este ponto, é a insistência destes autores na equivalência daquilo a que chamam o despotismo democrático e o despotismo absolutista.

É ele, aliás, que dá o timbre à equidistância do liberalismo reformista em relação aos seus adversários jacobinos e realistas.

Herculano é, também sob este aspecto, exemplar.

É nas cartas a Oliveira Martins, bem ilustradas pela frase que nos serve de epígrafe, que encontramos de modo mais claro a sua posição a este respeito.

---

(1) «No regime da Carta, o pensamento dominante é a da obediência legal; e nenhuma Autoridade pública pode mandar, sem obedecer à Lei no caso mesmo em que manda: os antigos Magistrados menos dignos abusavam do Poder e não respeitavam a Liberdade individual do Cidadão; e obrando por este modo entravam no verdadeiro espírito do Governo absoluto. Estando por isso mal formados os hábitos dos Empregados públicos, é necessário uma Lei que os reprima e cujo espírito seja formar-lhes os hábitos constitucionais em contrário, para que nada se mande senão em conformidade e em obediência às leis. A Carta dá aos Cidadãos diferentes garantias e a Carta há-de fazer palpáveis os benefícios dos seus princípios, quando todas as garantias estiverem em prática.» (Relatório do Decreto de 13 de Abril de 1832 que toma as disposições necessárias a tornar efectivas as garantias individuais contra os abusos de poder por parte dos magistrados.) Ver ainda: «O conceito de liberdade e os governos liberais», *Obras*, I, p. 709; «Memória estabelecendo um programa de acção revolucionária», *Obras*, II, p. 1153; os relatórios dos Decretos de 7 de Março e de 18 de Abril de 1832.

(2) Ver a este respeito o apontamento biobibliográfico sobre Mouzinho, *supra* cap. 1, 1.4.

Vejamo-lo num fragmento já citado (1):

«Para ele [para o liberal] a soberania não é direito: é facto — facto impreterível para a realização da lei psicológica, e até fisiológica, da sociabilidade, mas, em rigor, negação, porque restrição, nos seus efeitos, do direito absoluto, e cujas condições são, portanto, determinadas só por motivos de conveniência prática e dentro dos limites precisos da necessidade. Fora disto, toda a soberania é ilegítima e monstruosa. Que a tirania de dez milhões se exerça sobre um indivíduo, que a de um indivíduo se exerça sobre dez milhões deles, é sempre a tirania, é sempre uma cousa abominável.»

Mouzinho é porventura ainda mais contundente, quando diz (2):

«Nunca duvidei um só dia da minha vida que o melhor governo é a monarquia pura, sendo o Imperador como aquele Marco Aurélio; mas são muito raros estes Príncipes: por outra parte, a nossa monarquia se acha devastada, e quase sem regra, e nela estão todos os princípios que a devem conduzir, ou ao despotismo, ou ao tumulto republicano: e porque tudo isto são grandes males, é grande bem para este triste país que apareça um governo legal que nos livre do arbitrário e que nos livre da exaltação demagógica e da linguagem dos eunucos brancos de Constantinopla.» (3)

Mas é em Figanière que a lição de Herculano volta a ecoar com mais vigor, embora colocando agora o socialismo onde este falava em democracia (4).

(1) Carta de 10 de Dezembro de 1870 a Oliveira Martins, *Cartas*, I, p. 214. Ver também a alegoria dos três herdeiros (absolutismo, liberalismo e democracia) em «A Voz do Profeta», *Opúsculos*, I, pp. 68-70; e ainda: «Os Extremos», *Opúsculos*, I, pp. 117-119; «O Juramento da Constituição de 1838». Contra a aplicabilidade da democracia (no seu sentido) aos países europeus, atente-se na primeira carta a Oliveira Martins (*Cartas*, I, pp. 215-219).

(2) Carta endereçada a destinatário desconhecido durante a Vila-Francada, *Obras*, I, p. 345.

(3) Nos seus escritos, é constante esta oposição tanto ao despotismo como à «demagogia». Ver ainda: «Memória estabelecendo um programa de acção revolucionária», *Obras*, II, pp. 1153-1154; «Crítica ao Absolutismo Miguelista», *Obras*, I, p. 619. Também em José Liberato está expressamente presente a oposição entre o despotismo monárquico e aquilo a que chama «o despotismo de muitos centos de déspotas, que é pior que o de um só e necessariamente conduz as cousas a uma oligarquia monstruosa» («Dos poderes ou autoridades constitucionais», *Campeão Português*, 24, 16 de Junho de 1820; II, p. 426).

(4) O que não deve estranhar-se porque, para ele, «a república homogénea e sem mistura é inseparável do socialismo» (*A Liberdade e a Legislação*, p. 15). De registar, no entanto, que já Herculano, na correspondência com Oliveira Martins, expõe a oposição nestes termos. Veja-se, em particular, a carta de Fevereiro de 1877: «O socialista vê no indivíduo a *cousa* da sociedade; o liberal vê na sociedade a *cousa* do indivíduo. *Fim* para o socialista, ela não é para o liberal senão um *meio*, criação do indivíduo, que a precedeu, que lhe estampou o seu selo, porque, faça ela o que fizer, nunca poderá manifestar a sua existência e a sua acção senão por actos individuais, unidos ou separados. O colectivo nessas manifestações não passa de uma concepção subjectiva: não existe no mundo real. A sociedade não pode (juridicamente) tolher acção alguma individual, quando ela não perturba ou tolhe os direitos e acção de outrem ou dos outros. A liberdade limita-se apenas pela liberdade, o direito pelo direito.» (*Cartas*, I, pp. 241-242.)

A sua doutrina adquire, no entanto, maior refinamento analítico, ao encontrar o *proprium* do despotismo na abolição da instância relacional, que é constitutiva da sociedade, de tal modo que tanto na autocracia, em que o outro não existe, como no socialismo, em que cada um é já todos os outros, se realiza o princípio despótico.

Nos seus termos ([1]):

«A autocracia considera o indivíduo como *cousa* e *instrumento*; recusa-lhe a qualidade de agente em si; equipara-o à matéria: é ao menos a ideia em que ela se apoia. Assim também o socialismo, mas em sentido inverso; ou, para melhor dizer, neste último os dois termos da relação confundem-se — a relação não existe. Na primeira hipótese ergue-se a vontade suprema do agente, o Rei, perfeitamente distinto do paciente, a nação. Enquanto que na segunda, concebendo-a realizada em todo o rigor do princípio, todos obedecem como indivíduos e todos mandam como parte do corpo social; o que equivale a dizer o contrário; porque, sendo todas as vontades unânimes, não é necessária uma Autoridade visível.»

No entanto, é ainda na privação dos direitos e liberdades dos indivíduos, ora sob a vontade tirânica do monarca ora sob a vontade esmagadora de todos os cidadãos, que se descobre a equivalência dos dois despotismos ([2]):

«Tanto numa como noutra [na monarquia absoluta e na república socialista] pesa sobre os particulares um despotismo sem freio: na monarquia obedecem ao mando absoluto do Soberano; na república a voz omnipotente da comunidade subjuga e comprime as vontades individuais.»

Há, todavia, considera ele, uma diferença de grau ([3]):

«Em um e outro caso vemos contrariada a natureza das coisas, violentadas as condições constitutivas do homem; não, porém, no mesmo grau. Na monarquia absoluta, não podem os súbditos alegar direitos nas suas relações com o Soberano: este absorve todos os direitos individuais e é superior a todas as leis humanas. Todavia, pelo que toca às relações privadas, os vassalos conservam direitos adquiridos, posto que sejam considerados como dimanando do monarca e sujeitos à sua intervenção arbitrária.

«Na república socialista verifica-se também uma absorção dos direitos, porém ainda mais completa; porquanto não só desaparece o direito individual do cidadão nas suas relações com o Estado, mas também com respeito aos outros cidadãos: há ausência rigorosa de direitos; o indivíduo não sabe de que cor é nem a Liberdade, nem o Direito. Aquela existe só na massa dos cidadãos e este por uma única forma — o arbítrio da comunidade.»

([1]) *A Liberdade e a Legislação*, p. 16.
([2]) Cf. *ibidem*, p. 15.
([3]) Cf. *ibidem*, pp. 15-16.

O que lhe permite concluir que (1):

«[...] o domínio absoluto do Monarca é comparativamente mais conforme com a natureza das coisas do que o socialismo».

Em outros locais, insiste nesta ideia, a propósito da alegada superioridade da monarquia hereditária representativa sobre a república democrática (2).

O motivo fundamental da sua convicção é que «o único sistema que afiança alguma aproximação à verdadeira representação de um povo» é o que «assenta não no *número*, ou na maioria dos indivíduos», fonte de despotismo sobre as minorias e de denegação dos seus direitos (3), «mas sim nas *classes* ou grupos de interesses» (4).

A Constituição inglesa é, por isso mesmo, modelar, porque procura «equilibrar no Parlamento as tendências das diversas classes da sociedade, de forma que nenhuma possa obter um predomínio decidido sobre as outras» e «faz com que todos os interesses importantes do país tenham voz e acção na gerência dos negócios públicos e que nenhuma classe consiga exercer permanentemente uma ascendência abusiva sobre as outras», com o que «os direitos de cada um são melhor afiançados — enfim, a liberdade genuína existe» (5).

Ressalvado este desenvolvimento particular sobre os mecanismos da representação, em que, como veremos oportunamente, Figanière se junta a uma linhagem que tem em Silvestre e em Oliveira Martins dois momentos igualmente marcantes, trata-se, em suma, do consabido esquema reformista liberal que vê no indivíduo, para usar os termos já citados de Herculano, a «origem e o fim da sociedade» e que, portanto, recusa na democracia a sua subordinação do singular ao social, o seu vezo igualitarista e nivelador com prejuízo da liberdade individual e a sua tendência para valorizar o princípio da soberania de todos os cidadãos em detrimento do reconhecimento dos direitos imprescritíveis de cada um deles.

4.3. Soberania nacional *vs* soberania popular

Um aspecto conexo com o que acabámos de ver é o da polémica em torno da soberania, nacional ou popular.

Verdadeiramente, os que propugnam pela soberania popular por cima do reconhecimento da soberania nacional não fazem mais do que responder, por forma

(1) *Ibidem*, p. 16.

(2) Ver em particular *ibidem*, pp. 19-30.

(3) Veja-se, a este propósito, as interessantes considerações sobre os Estados Unidos: *A Liberdade e a Legislação*, pp. 23-24.

(4) *Ibidem*, p. 27. Daremos atenção a este aspecto específico *infra*, cap. 1, 5.1.

(5) *Ibidem*.

tácita, à pergunta implícita que acabámos de acompanhar pelos méritos relativos do liberalismo e da democracia, optando, também implicitamente, por esta última.

Não é por isso de estranhar que seja nos representantes do jacobinismo das segunda e terceira fases (os «setembristas»), em que, como vimos, o debate em torno dos contrastes doutrinários dentro do campo liberal fortemente se acentua, que está mais presente a reivindicação do princípio da soberania popular.

É esse o caso, caracteristicamente, de José Estêvão, a quem vemos declarar [1]:

«Definir o princípio da soberania popular é reconhecer que *o povo é o único senhor de todos os poderes públicos, de todas as faculdades governativas*; e sujeitarmo-nos às suas consequências é reconhecer que ele pode delegar o exercício destes poderes como quiser e em quem quiser.»

E logo a seguir [2]:

«Se, pois, nós reconhecemos e definimos o princípio da soberania popular, se nos sujeitamos às suas consequências e se exercemos, por delegação especial, essa soberania, inquestionavelmente estão reunidas em nossas mãos todos os poderes do Estado e temos direito a distribuí-los e dividi-los como melhor nos parecer.»

E, ainda no mesmo sentido, noutro local [3]:

«A legitimidade da república está nos nossos princípios, está na soberania da nação, que pode dar e tirar ceptros como convém aos seus interesses, que pode depor o rei perjuro assim como poderá elevar ao trono o cidadão benemérito e leal. [...] A nossa legitimidade não é uma estátua imóvel, é o interesse da sociedade sempre incessante e sempre variado, é a Providência a velar sobre os diversos povos da Terra e a conduzi-los para o fim que lhes há destinado.»

Trata-se, pois, da doutrina já bem nossa conhecida que faz repousar na soberania do povo o princípio absoluto do sistema representativo, que nela encontra a fonte única e inquestionável de todo o poder do Estado e dela faz discricionariamente depender a adopção de qualquer outro princípio fundamental, como vimos ser próprio da matriz jacobina, em particular no ponto em que ela diverge do ideário reformista a respeito da polémica em torno do liberalismo e da democracia.

Não admira, portanto, que, no *Programa da Associação Eleitoral Setembrista*, de 1846, o vejamos propor, no seu artigo 2.º, que «a soberania nacional seja proclamada na Constituição como única origem de toda a autoridade pública».

Todavia, o contributo de José Estêvão nesta matéria é igualmente importante para uma mais cabal determinação do conceito de soberania popular adentro o modelo jacobino.

---

[1] Discurso de 5 de Abril de 1837 sobre o Projecto da Constituição, *Obra Política*, II, p. 5; sublinhado nosso.

[2] *Ibidem*, pp. 5-6.

[3] *A Revolução de Setembro*, 1805, 14 de Março de 1848, *Obra Política*, I, p. 124.

Como os moderados temiam, ao contestar neste a hipertrofia da vontade das maiorias e ao estigmatizar no seu ideário o fantasma da tirania do algarismo, da omnipotência do Estado e do despotismo do todo sobre a parte, a soberania popular é, para este autor, estritamente *numérica*, o que significa que a vontade geral é apurada simplesmente à maioria dos votos e a expressão desta, uma vez declarada, impõe-se irrefragavelmente a todos e a cada um dos cidadãos.

Como ele dirá francamente no discurso parlamentar de 25 de Junho de 1840 ([1]), «[...] a soberania popular é um dogma e para o ser é preciso que o número seja o seu elemento: a soberania popular é numérica».

Naturalmente, a noção de povo não abrange, para ele, apenas uma classe, mas a universalidade dos cidadãos. Como ele próprio afirmará: «a humanidade não está só na classe média; está no povo que começa no primeiro magistrado e acaba no último cidadão» ([2]).

Mas nesta declaração não vai apenas a velha ideia, constitutivamente liberal, do povo como categoria étnica e não como categoria sociológica. Vai ainda a valorização, tipicamente jacobina, do todo sobre a parte e da massa sobre o indivíduo, fundada na interpretação aritmética da vontade geral, e não menos, deve acrescentar-se, a diluição tácita do monarca no conjunto indiferenciado dos cidadãos, com o que se consigna a exclusividade do princípio democrático sobre as pretensões de qualquer outro, designadamente o monárquico, a reclamar autonomia.

Outro grande figura do Setembrismo, Passos Manuel, vai aqui claramente no mesmo sentido.

Dos primeiros escritos do exílio ([3]) aos discursos da restauração ([4]), das justificações do poder setembrista ([5]) às suas invocações nostálgi-

([1]) *Obra Política*, II, p. 118.

([2]) *A Revolução de Setembro*, 2690, 12 de Março de 1851, *Obra Política*, I, p. 128.

([3]) «Em consequência, declaramos primeiro que somos partidistas obstinados do princípio da *soberania popular* (velhos *democratas* incorrigíveis), que neste ponto nada aprendemos nem esquecemos, como disse o senhor Chateaubriand em Agosto de 1830.» (*Memorial sobre a necessidade e meios de destruir prontamente o tirano de Portugal e restabelecer o trono da senhora Dona Maria II e a carta de 1826*, Paris, Auguste Mie, 1832, p. 5.)

([4]) «Sr. Presidente: Eu sou partidista da soberania do povo e, depois das desgraças que tão longo tempo têm afligido a nação, entendo que só por este meio [a dissolução das Cortes e a convocação de um congresso constituinte] é que podemos airosamente resolver a grave questão que nos ocupa [da regência de D. Pedro] e cicatrizar as feridas da Pátria.» (Discurso de 25 de Agosto de 1834, *Discursos*, p. 42.)

([5]) «Mas qual era a minha missão? Qual era o fim da revolução? Que é que o povo queria em 10 de Setembro? Queria o dogma da soberania constitucional, queria uma constituição dada pela nação e não dada pela Coroa; e queria a abolição da câmara dos pares; ou pelo menos que não optasse na lei constitucional. É por isso que ele dizia — Constituição de 22. Havia muito senso neste grito de guerra.» (Discurso de 21 de Janeiro de 1837, *Discursos*, p. 194.)

cas ([1]), é sempre o «dogma» da soberania popular (fórmula curiosa, e reveladora, que os próprios setembristas nunca deixarão de utilizar sistematicamente) que está em evidência.

Vimos já, no ponto anterior, que esta tese é objecto de profunda celeuma com os reformistas, para os quais, pelo contrário, são os direitos individuais que primam sobre a organização do Estado e, portanto, nos termos chãos de José Liberato, «todo o governo é bom em que o cidadão tem as garantias que ficam apontadas».

Mas não é despiciendo que um deles, Ferreira Borges, não por acaso no rescaldo acalorado da Revolução de Setembro, em que tomou empenhadamente parte ([2]), tenha julgado útil dedicar um opúsculo (o *Exame crítico do valor político das expressões Soberania do Povo e Soberania das Cortes*) à desmontagem do «mito» da soberania popular (outra fórmula curiosa), no qual procura desmentir a «omnipotência» da soberania do povo, ou, o que é o mesmo, impugnar o primado desta na configuração do sistema representativo de governação.

Para ele ([3]),

«É evidente que a operação mais solene, mais ponderosa e mais soberana é o acto de legislar; e esta faculdade deve pertencer ao todo em massa, ou por deputação, porque interessa ao todo e a cada um.»

Mas, acrescenta ([4]),

«Porventura este acto de legislar é ele arbitrário, absoluto, não sujeito a restrição ou força alguma? Não, e eis aqui está o erro da suposta soberania do povo. Os legisladores, sejam eles quem forem, têm uma omnipotência superior ao seu poder legislativo: esta omnipotência, este único poder que existe superior a todos os poderes é a Justiça.»

O que o faz concluir ([5]):

«É logo demonstrado que a soberania do povo é um absurdo: que o povo legislador tem um poder limitado, sujeito, subordinado à Lei suprema da justiça, a única soberana de todos os poderes sociais.»

([1]) «A Constituição de 1822 como nesse ano fora decretada não convinha já à nação de 1836. Assim, eu e os meus amigos políticos interpretámos a aclamação de 9 de Setembro não como a restauração daquele velho código, mas como a solene proclamação do eterno princípio da *soberania popular* — uma preferência dada às constituições parlamentares sobre as constituições outorgadas.» (*Discurso do Sr. Deputado Passos (Manuel) na Sessão de 18 de Outubro de 1844*, p. 10.) Cf. também *op. cit.*, p. 28.

([2]) Relembre-se a sua demissão de todos os cargos públicos na sequência desta revolução e a participação na Revolta dos Marechais de Novembro de 1837 em prol da restauração da Carta, último acto público que lhe conhecemos.

([3]) *Exame Crítico*, p. 12.

([4]) *Ibidem.*

([5]) *Ibidem*, p. 13.

Trata-se, uma vez mais, da clara divergência entre as duas correntes liberais, num tópico particularmente sensível para a caracterização das respectivas opções políticas de base.

4.4. Princípio democrático *vs* princípio monárquico

Ainda na lógica do ponto findo, uma polémica vai impor-se no período em análise: a polémica, levemente aflorada no que antecede, entre aqueles que, na formação e conservação do Estado, não reconhecem senão a legitimidade do princípio democrático, com exclusão de qualquer outro, e os que defendem a confluência de dois princípios complementares e mutuamente equilibradores, o princípio democrático, que reside na Nação, e o princípio monárquico, protagonizado pelo monarca.

Naturalmente, esta controvérsia arrasta consigo um conjunto de divergências suplementares.

Falar na complementaridade do princípio monárquico e do princípio democrático significa reconhecer também a utilidade da concorrência da tradição, garante de durabilidade e continuidade, e da eleição, factor de renovação. Mas significa principalmente tomar posição sobre o estatuto do monarca, que neste caso, mas não no outro, é implicitamente encarado, por natureza e independente do facto da delegação, como um representante da Nação, ou mesmo como uma instituição externa e superior, que não faz parte da Nação (embora a represente), mas colabora com os seus demais representantes eleitos para a instituição e a manutenência do Estado.

Bem na coerência da sua desconfiança em relação ao princípio da soberania popular, os reformistas (com a excepção, já justificada, de Ferreira Borges) optarão decididamente por esta segunda hipótese.

Ela está desde logo patente no discurso redigido pelo Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros, Silvestre Pinheiro Ferreira, para ser proferido em nome de El-Rei aquando do juramento das Bases da Constituição e que tivemos já, oportunamente, ocasião de acompanhar [1]:

«Os povos sancionaram o princípio fundamental de toda a monarquia constitucional que o exercício da soberania, consistindo no exercício do poder legislativo, *não pode residir separadamente em nenhuma das partes integrantes do governo, mas sim na reunião do monarca e deputados escolhidos pelos povos*, tanto aquele como estes,

[1] *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*, I, p. 411; sublinhado nosso.

para formarem o supremo conselho da nação a que os nossos maiores têm designado pela denominação de cortes e às quais colectivamente compete o exercício ordinário do poder legislativo, por maneira que, se jamais o monarca assumisse a si o exercê-lo sem a câmara dos deputados, se representaria o governo degenerado em despotismo, bem como passaria ao estado não menos monstruoso de oclocracia se a câmara dos deputados intentasse exercitar ela só o poder legislativo.»

Também nos seus escritos teóricos Silvestre mantém esta doutrina.

Para ele, o Rei é, por si mesmo, um representante da Nação e, de acordo com as suas sucessivas propostas de «código geral» para o Reino de Portugal (1), a sua presença é essencial na arquitectura constitucional, pois só por ele fica garantida a representação da Nação *qua tale*.

Com efeito, uma vez que a câmara baixa deve, segundo ele, representar as classes e a câmara alta representar as regiões, só o Rei fica com a capacidade de representar a Nação como tal, tarefa que assim exclusivamente lhe compete.

Daí que, a seu ver, a coroa não possa deixar «de figurar a par do congresso como ramo do poder legislativo e de gozar, bem como ele, do direito de veto absoluto» (2).

É essa também, genericamente, a posição expressa pelas restantes grandes figuras do campo moderado: José Liberato, para quem, na linha de Benjamin Constant, o poder real constitui um modo de equilibrar o poder legislativo e o poder executivo, de modo a evitar tanto o despotismo monárquico, como «o despotismo de muitos centos de déspotas» (3); Garrett que, a despeito do seu auto-proclamado pendor progressivo, defende a Carta, em *Portugal na Balança da Europa*, como contendo um sistema político mais razoável do que a Constituição de 1822, justamente em virtude da introdução do elemento monárquico como moderador do democrático; Mouzinho, que, na sua crítica aos setembristas, não deixará de sublinhar, um pouco cripticamente, que (4)

(1) Ver: *Projectos de ordenações para o reino de Portugal*, I-IV, Paris, Officina Typographica Casimir, 1831, 1831, 1832, 1834; *Indicações de utilidade pública, oferecidas às assembleias legislativas do império do Brasil e do reino de Portugal*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1834; *Projecto de código geral de leis fundamentais e constitutivas de uma monarquia representativa*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1834; *Manual do cidadão em um governo representativo ou princípios de direito público constitucional, administrativo e das gentes*, I-III, Paris, Rey et Gravier, 1834; *Projecto de código político para a nação portuguesa*, Paris, Rey et Gravier, 1838. Cf. também *Cours de droit public interne et externe*, I-III, Paris, Rey et Gravier, 1830-1838.

(2) *Manual do Cidadão*, I, 8, q. 271.

(3) «Dos poderes ou autoridades constitucionais», *Campeão Português*, 24, 16 de Junho de 1820; II, p. 426.

(4) «Crítica ao Setembrismo», *Obras*, I, pp. 691-692; sublinhado nosso.

«As instituições, ou venham do Príncipe para o povo, ou vão do povo para o Príncipe, formam em todo o caso o reconhecimento da Soberania Nacional e obstam à invasão do contrato celebrado entre a Nação e o Príncipe; porque, senhores, é duro, mas é preciso dizê-lo, se o Príncipe não pode retirar-se do contrato sem cometer um atentado, também a Nação não pode sem quebrar para sempre a sua dignidade e sem cometer igualmente um atentado invadir o contrato recebido. [...] A Nação é soberana sem questão e a Carta o reconhece explicitamente; mas a questão não é entre ser a Nação, ou não, soberana, é entre os órgãos que devem emitir a voz da soberania de acordo com o Príncipe, *que tem necessariamente uma fracção da soberania.*»

Posição diametralmente oposta é a assumida pelos jacobinos, adeptos da dominância e da exclusividade do princípio democrático.

Encontramo-la desde logo expressa nos primeiros documentos históricos da revolução liberal e, antes de mais, no «Relatório que Manuel Fernandes Tomás, na qualidade de orador da deputação incumbida de apresentar a el-rei D. João VI o autógrafo da constituição, leu ao soberano congresso a 26 de Setembro de 1822», onde se ouvem estas palavras subtilmente ameaçadoras ([1]):

«Ninguém certamente pode hesitar um momento sobre a deliberação que vossa majestade tomará [a respeito da assinatura da Constituição] [...]. Mas sem embargo disso, senhor, vossa majestade é livre e de sua vontade unicamente depende aceitar o novo pacto social. Este pacto, contudo, já sancionado pelas cortes, *forma hoje a lei fundamental da monarquia portuguesa* e em consequência a consolidação do sistema depende da sua pronta execução e perpétua estabilidade. Os destinos da pátria acham-se ligados com ela, *porque a nação quer só esta forma de governo, e como livre e independente que é, ela tem direito e tem poder para rejeitar qualquer outro que se lhe pretendesse dar.*»

Note-se que, ao falar pela Nação e em nome dela («a nação quer só esta forma de governo», pelo que «este pacto, já sancionado pelas cortes, forma hoje a lei fundamental da monarquia portuguesa»), os constituintes capitaneados por Fernando Tomás dizem bem mais do que o que ele diz: dizem que só eles, e não o monarca, a podem representar e só a eles, não ao monarca, cabe legislar em nome do Povo. E impor o pacto ao Rei, uma vez feito, não é senão assumir em pleno a exclusividade do princípio democrático.

Neste sentido, a presente passagem do discurso claramente desautoriza os termos conciliatórios e tranquilizadores que o mesmo Fernandes Tomás dirigira pouco antes ao monarca, insinuando o reconhecimento do princípio monárquico, ao lado do princípio democrático, no texto da Constituição ([2]):

([1]) *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*, I, pp. 404-405; sublinhados nossos.

([2]) *Ibidem*, I, p. 404.

«Neste código, fruto dos assíduos trabalhos das cortes, verá vossa majestade conciliada a liberdade e independência da nação com as atribuições e com as prerrogativas do poder real, os direitos inalienáveis do povo com o respeito, submissão e obediência ao monarca como chefe do estado. Verá vossa majestade a religião santa dos nossos pais sustentada como fonte de toda a moral e da felicidade eterna; a descendência legítima de vossa majestade segura no sólio de seus antepassados e a pessoa de vossa majestade inviolável e sagrada.»

Esta é, aliás, a posição que o vemos consistentemente sustentar ao longo dos acesos debates da Constituinte sobre os poderes reais, por exemplo no poderoso discurso de 26 de Fevereiro de 1821 contra o veto absoluto e a segunda câmara, de que se dá o seguinte excerto (1):

«*Se a nação é soberana e independente, ninguém mais é soberano, ninguém mais tem direitos senão os que a nação lhe quiser dar*. Todo o poder que o rei exercitar e exercitarem seus ministros é uma separação ou diminuição *do primeiro e único poder que é o da nação*. Portanto, quando se diz que o rei terá este ou aquele poder, não é porque nenhum desses poderes seja propriamente do rei, *o poder é da nação*; porém, a nação, por sua utilidade, conveio em depositar esse poder antes naquelas do que noutras mãos; e por isso tudo quanto se tem dito ou disser nesta matéria em nada ofende a autoridade do rei e o respeito que se lhe deve, uma vez que admitimos uma monarquia constitucional e uma vez que admitimos que a soberania reside na nação [...]. Se reside pois na nação a soberania, todo o poder destacado para o rei, e em qualquer parte onde se deposite, não é de mais ninguém do que da nação.»

Quase vinte anos volvidos, e já no acto de gestação de um novo texto constitucional, é ainda a mesma doutrina que ouvimos a José Estêvão (2):

«Eu acredito, Senhores, eu defendo com todas as minhas forças o princípio de que o rei reina e não governa. Ora quando se contesta a imprudente aglomeração de poderes de que se cerca a coroa, sempre os partidários do desequilíbrio político nos argumentam com o esplendor, com a majestade do mesmo trono. Pois se os poderes que se concedem ao Trono não é o Trono que os exercita; pois se a majestade, se o esplendor da realeza, dependem da sua estranheza aos negócios públicos e estão ligados à carência desses poderes — como se quer legitimar a concessão deles pelos mesmos motivos que mostram a inconsequência de lhes conceder?»

E, outros vinte anos passados, na belíssima homenagem fúnebre à rainha defunta, são também suas estas expressões implacáveis (3):

(1) «Discurso de 26 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, pp. 82-83; sublinhados nossos.
(2) Discurso de 5 de Abril de 1837 sobre o Projecto da Constituição de 1838, *Obra Política*, II, p. 9.
(3) *Campeão do Vouga*, 172, 17 de Novembro de 1853, *Obra Política*, I, respectivamente, pp. 154 e 157.

«Estes [os reis constitucionais] são apenas uma expressão da soberania nacional, uma função governativa, uma fórmula política. O indivíduo não avulta, não pesa, não se enxerga. Na realidade é que está a abstracção. Julgou-se preciso na hierarquia social um espaço defeso a todas as ambições e para o segurar melhor contra elas ocupou-se esse espaço. Julgou-se preciso no mecanismo administrativo um poder inalterável, uma força perene, um limite, um regulador e atribuiu-se este complicado trabalho, efeito natural das instituições, a um ser vivo, a uma personagem convencional. Morreu, pois, a Rainha; mas ficou a dinastia, ficaram os poderes legítimos, ficou o voto nacional, ficou o povo que faz os reis e que provê sempre por qualquer modo à sua própria governação.

«Os reis constitucionais não têm necrologia política. A sua inviolabilidade dá-lhes privilégios além da campa. A história, para não contradizer as instituições, deve ser silenciosa acerca dos seus actos governativos. Nem pode ser de outro modo, porque tais actos não se supõem existir. Estes reis reinam só.»

É por isso sem surpresas que o vemos propor no programa da Associação Eleitoral Setembrista de 1846, como já vimos, que «a soberania nacional seja proclamada na Constituição como única origem de toda a autoridade pública» (artigo 2.º) e que, em particular, «o poder constituinte seja exercido somente pelos deputados para isso eleitos; e estes os únicos legisladores enquanto se acharem reunidos» (artigo 1.º).

Excepcional entre os seus correligionários reformistas, Ferreira Borges, que, como vimos, é, no que toca aos princípios basilares, um jacobino, afina aqui pelo mesmo diapasão.

Como ele diz na sua *Cartilha do Cidadão Constitucional* (1):

«Não há na sociedade civil poder algum que não dimane dos sócios, dos cidadãos; e assim o poder dado ao rei é dado pelos povos, é um poder condicionalmente cedido como o é qualquer administração. Logo, é evidente que o rei é da escolha dos povos, que os sócios são os únicos que escolhem o seu caixa, o seu administrador da sociedade; e é amovível como o administrador.»

Ou, mais sucintamente (2):

«Na sociedade não há outra fonte de poder salvo na eleição e delegação dos povos.»

Neste sentido, a sucessão dinástica (como ele prefere, em vez de «monarquia hereditária») é apenas uma solução para, *dentro dos mesmos princípios*, evitar a turbulência no acesso à suprema magistratura, repousando, portanto, em critérios

(1) *Cartilha*, pp. 9-10.
(2) *Ibidem*, p. 16.

puramente pragmáticos, tão mudáveis como os cirscunstancialismos históricos que os justificam [1].

Percebe-se assim que, por debaixo da opção jacobina pela exclusividade do princípio democrático, seja uma espécie de *republicanismo latente* que espreita, ou mesmo que aguarda.

Ferreira Borges é bastante frontal a este respeito [2]:

«Isto posto [a necessidade de adaptar o nosso regime constitucional às tendências europeias], tem Portugal de declarar na sua Constituição que o seu Governo é Monárquico, porque são Monarquias os Governos Europeus [...]»

Mas, continua ele [3]:

«Se eu pudesse ir habitar uma Ilha e estabelecer nela uma colónia de homens sem os hábitos Europeus ou Asiáticos, a forma de Governo que sem hesitar votaria seria a Democrática. É ele [sic] para mim o mais digno do homem quando o indivíduo conhece e mantém a dignidade de homem.»

Assim [4],

«Quando a Europa (*o que me parece há-de ser um dia*) abrir os olhos ao interesse de todas as Classes e acordar com resolução, ditada pela necessidade de destruir todos os hábitos de luxo e fausto das Cortes monárquicas e descer a uma forma de Governo menos dispendiosa e menos susceptível de ambição e em consequência de usurpação dos direitos alheios; [...] então essa Constituição de 1822 será em mui grande parte de aproveitar; talvez alguns defeitos de hoje serão então feições de formosura.»

De um modo porventura mais efusivo e temperamental do que analítico e cerebral, Fernandes Tomás, no mesmo discurso de Fevereiro de 1821, não confessa outra coisa, ao declarar [5]:

«Mas em que parte reside com mais segurança este poder, na nação ou no rei? Nos representantes da nação ou no rei? Os representantes são escolhidos por ela e gozam inteiramente da sua confiança. O rei é escolhido? *Ele não é escolhido, sucede um ao outro; uns podem ser bons, outros podem fazer a desgraça da nação.*

---

(1) Uma mesma justificação pragmática surge num discurso de Passos Manuel: «Em Portugal, não há um só homem que seja republicano. A república é actualmente impossível na Europa e sê-lo-á por muito tempo. Se eu tivesse a certeza de que a república convinha ao país, de que a Monarquia ou a actual dinastia eram incompatíveis com a felicidade da Nação, teria a franqueza de o dizer. Mas felizmente a Nação é toda monárquica e Sua Majestade o objecto de todas as simpatias e adorações dos seus leais súbditos.» (*Discurso do Sr. Deputado Passos (Manuel) na Sessão de 18 de Outubro de 1844*, pp. 58-59.)

(2) Carta 49, de 1 de Junho de 1826, *Correio Interceptado*, p. 236.

(3) *Ibidem*, p. 259.

(4) *Ibidem*, pp. 260-261; sublinhado nosso.

(5) «Discurso de 26 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 86; sublinhados nossos.

«Se é necessário, pois, digo eu, que este poder absoluto e ilimitado [o poder de sanção legislativa] resida nalguma parte, convém mais que ele resida nas mãos de um homem só, que pode ter boas ou más qualidades, que pode ser pervertido por uma educação má; um homem que a nação não escolhe, *que se vê obrigado a receber*? Nas mãos dele é que a nação há-de depositar os seus poderes ilimitados? Porventura é isto prudente?»

Assim também em discurso do final do mesmo ano ([1]):

«Entretanto, muita gente sustenta que o governo monárquico é o presente melhor que a Divindade poderia dar aos homens, *e eu iria para aí se fosse possível ter no trono um rei qual ele poderia ser; mas como isto não é possível é que se inventou a moda dos governos representativos.*»

Como se vê, sem que tenha de manifestar nenhuma preferência explícita pelo modo republicano de governo, as reservas que expressa em relação às imperfeições e aos riscos do monárquico-hereditário, naquilo mesmo que o distingue, a saber, o carácter dinástico da sucessão e o carácter perpétuo do exercício, patenteiam-na tão claramente como se o tivesse feito. É o republicanismo latente a que fazíamos referência e que, aliás, a Constituição, em cuja redacção teve parte decisiva, como vimos, amplamente consagra.

Uma outra passagem de um discurso da mesma época, em que, como anteriormente frisámos, se contradiz flagrantemente quanto ao estatuto do Rei enquanto representante da Nação, vai ainda mais longe.

Embora extenso, vale a pena acompanhá-lo na íntegra.

Ao apresentar a sua opinião sobre o teor do artigo constitucional relativo à delegação dos poderes reais, diz ele o seguinte ([2]):

«Insisto em que vá neste artigo a palavra *legalmente eleitos*, porque estou muito convencido de que os representantes ou mandatários da nação (que para mim são sinónimos) são todos eleitos pela nação que os nomeia mediata ou imediatamente. ([3])

«Quando ela declarou no dia 24 de Agosto e consecutivamente até ao dia 15 de Setembro que o governo que ia estabelecer-se era conservando a dinastia de Bragança, elegeu a casa de Bragança para suceder no trono português e governar os portugueses; e isto quer dizer que *quando esta dinastia não cumprir com as condi-*

([1]) «Discurso de 2 de Novembro de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 90; sublinhado nosso.

([2]) «Discurso de 10 de Agosto de 1821», *A Revolução de 1820*, pp. 110-111; os sublinhados nas frases são nossos.

([3]) Este justamente o ponto em que vai implícito que o monarca é um representante ou mandatário da Nação, em contradição com a passagem, já citada, em que declara: «O rei é escolhido? Ele não é escolhido, sucede um ao outro; uns podem ser bons, outros podem fazer a desgraça da nação.»

ções debaixo das quais é eleita para governar, então a nação, reassumindo os seus imprescritíveis direitos, tem autoridade de a tirar do governo e pôr à testa dele quem bem lhe parecer. Estes são os nossos princípios e foram os dos nossos maiores; e por essa razão é que eu quero que vão aqui declarados.

«Este é um dogma tão essencial como o outro da soberania da nação; porque se ela tem a soberania, a ela pertence escolher a casa que há-de reinar; e quando esta casa lhe não agradar, pode a mesma nação eleger outra; mas quando ela o não faz e deixa sucessivamente que o trono vá passando de um filho a outro filho, etc., há uma eleição tácita da parte da nação, em cada uma destas sucessões.

«É este, torno a dizer, um dogma político que é necessário ir aqui bem expresso, *para que fique perpetuamente demonstrado que à nação pertence eleger o chefe do poder executivo.*»

É claro que, quando Fernandes Tomás insiste que fique constitucionalmente inscrito este seu «dogma político», é na verdade uma espécie de república coroada que está a querer consagrar.

Se a dinastia e o monarca são eleitos, se podem ser a qualquer momento destituídos pela vontade popular, se, para mais, estão inibidos de colaborar na formação da lei, sequer com uma sanção vinculativa, e se, em caso de confronto com os representantes da Nação, só lhes resta vergar-se ou abdicar, é evidente que a «monarquia constitucional hereditária» do Vintismo, na versão que Fernandes Tomás lhe queria dar, ficava a ser uma subsistência simbólica e decorativa e, portanto, para o entendimento da época, uma gigantesca contrafacção.

Razão tinha, pois, Ferreira Borges quando, na conclusão do texto há pouco citado, rematava (1):

«Não pode negar-se que a Constituição de 1822 era democrática: por ela as Cortes são tudo, o Rei nada. Chamar-lhe Monarquia e não dar poderes ao Monarca é pôr um nome com acepção diversa do que ele importa: e aqui a questão não é de nome.»

Mas é ainda na direcção do ideário vintista que vai Passos Manuel, ao repetir, com Constant, que (2)

«A república e a monarquia constitucional [...] diferem nas formas; e as duas monarquias constitucional e absoluta diferem na essência! [Ora] nós queremos a monarquia por causa da liberdade.»

E daí que possa ufanar-se francamente quando diz (3):

«A rainha não tem prerrogativas, tem atribuições; ela não pode ser considerada senão como o primeiro magistrado da nação. Eu fui o primeiro ministro que

---

(1) Carta 49, de 1 de Junho de 1826, *Correio Interceptado*, p. 236.

(2) *Memorial sobre a necessidade e meios de destruir prontamente o tirano de Portugal*, p. 5.

(3) Discurso de 21 de Janeiro de 1837, *Discursos*, p. 199.

executei o programa do *Hotel de Ville de Paris*. Cerquei o trono de instituições *republicanas*.»

Finalmente, é essa também a sensibilidade de José Estêvão, ao justificar a sua simpatia pela revolução francesa de 48 em nome de uma afinidade de ideário ([1]):

«Acusam-nos hoje de arrojarmos a máscara e de havermos declarado guerra à Monarquia. Nem receamos a acusação nem a tememos. Perde toda a sua valia por cediça e se provou alguma coisa era que as acusações de inimigos do Trono que até nos têm feito eram caluniosas e estultas.

«Não declarámos guerra à Monarquia, declaramos guerra a todo o mau governo. Se a monarquia não satisfaz ao fim da sua instituição, se o governo representativo não garante os povos dos abusos do poder, se a constituição do Estado não pode resistir a qualquer vento de anarquia e cai despedaçada deixando a sociedade entregue aos acidentes da fortuna, essa monarquia, esse governo, essa constituição são evidentemente maus porque nem se seguram a si nem defendem os povos por via dos quais foram instituídos.

«Aplaudimos a República Francesa porque satisfaz a todos os sentimentos da nossa alma. [...] Não queremos a república só por ser república, louvamo-la porque realiza o nosso programa, porque põe em prática o que se chamavam utopias e porque dá um desmentido solene aos déspotas e aos *papa-moscas* que desculpavam a sua perversidade e a sua preguiça com uma palavra vã que hoje se vai provar ser uma mentira.»

E mais à frente ([2]):

«A legitimidade da república está nos nossos princípios, está na soberania da nação, que pode dar e tirar ceptros como convém aos seus interesses, que pode depor o rei perjuro assim como poderá elevar ao trono o cidadão benemérito e leal.»

Ao escutar estas declarações de Passos Manuel e de José Estêvão, parece-nos inteiramente explicada a razão por que, com o desaparecimento das últimas abencerragens do Setembrismo e entrados nas últimas fases do nosso período, já não há mais jacobinos e só há republicanos.

As ilusões de uma linha média ou de uma terceira via tinham-se desvanecido por completo e o campo progressista do liberalismo podia ser inteiramente ocupado (o mesmo é dizer: substituído) pelos republicanos.

A Europa tinha, entretanto, dado o exemplo e mostrado que, afinal, a democracia (no seu sentido) era possível.

([1]) *A Revolução de Setembro*, 1805, 14 de Março de 1848, *Obra Política*, I, p. 123.
([2]) *Ibidem*, p. 124.

4.5. Constituição outorgada *vs* constituição votada

Um aspecto particular do tópico anterior, mas debatido com enorme vivacidade no período a que nos reportamos, é o que surge do confronto entre os partidários de uma Constituição elaborada pelos representantes do Povo e os adeptos de uma Carta outorgada pelo Rei.

Vimos já como ele surge surdamente nos primeiros documentos da revolução liberal, em que os principais responsáveis do Sinédrio não hesitam na adopção da primeira solução.

O Manifesto de 24 de Agosto de 1820, escrito por Fernandes Tomás, lembramo-lo, diz o seguinte (1):

«Tenhamos, pois, uma constituição e tornaremos a ser venturosos. O Senhor D. João VI, nosso adorado monarca, tem deixado de a dar, porque ignora os nossos desejos, *nem é já tempo de pedir-lha*, porque os males que sofremos, e mais ainda os que devemos recear, exigem um prontíssimo remédio.»

Por seu lado, na proclamação militar do mesmo dia, escrita por Ferreira Borges, se bem que mais moderada nos termos, lê-se (2):

«Criemos um governo provisório, em quem confiemos. Ele chame as cortes, que sejam o órgão da nação, *e elas preparem uma constituição que assegure os nossos direitos*. [...] Viva o nosso bom rei! Vivam as cortes *e por elas* a constituição!»

Escusado será sublinhar que os demais textos do «Patriarca» Fernandes Tomás citados nos pontos anteriores não dizem outra coisa.

Mas é sobretudo nos depoimentos dos jacobinos datados das segunda e terceira fases, ora no quadro da preparação da nova situação constitucional a sair da guerra civil, ora no contexto revolucionário do regime setembrista, ora ainda nos textos retrospectivos acerca de um e de outro, que mais claramente sobressai a opção teórica e programática pelas constituições parlamentares.

Ainda timidamente, marcadas pela procura de consensos, como próprio durante a emigração, encontramos estas palavras oblíquas de Passos Manuel (3):

«E, dos princípios que deixamos expostos, segue-se: primeiro, que queremos a Carta de 1826, mas reformada, já por o princípio da omnipotência parlamentar, já porque o período marcado para a sua reforma está completo; e na verdade a

(1) «Manifesto da Junta Provisional aos Portugueses, em 24 de Agosto de 1820», *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*, I, p. 9.

(2) «Proclamação do Conselho Militar do Porto às tropas da mesma cidade, em 24 de Agosto de 1820», *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*, I, p. 6.

(3) *Memorial sobre a necessidade e meios de destruir prontamente o tirano de Portugal*, pp. 6-7; sublinhados no original.

Carta tal como está, bastante para 1826 e para *outorga* por um rei, é muito pouco para 1831 e para *decretada* por a nação.»

Todavia, apenas reabertas as Cortes, com o termo da guerra civil, vemo-lo reclamar ([1]):

«Sr. Presidente: Eu sou partidista da soberania do povo e, depois das desgraças que tão longo tempo têm afligido a nação, entendo que só por este meio [a dissolução das Cortes e a convocação de um congresso constituinte] é que podemos airosamente resolver a grave questão que nos ocupa [a regência de D. Pedro] e cicatrizar as feridas da Pátria.»

E já abertamente, no período da Revolução de Setembro ([2]):

«Que é que o povo queria em 10 de Setembro? Queria o dogma da soberania constitucional, queria uma constituição dada pela nação e não dada pela Coroa [...]. É por isso que ele dizia — Constituição de 22. Havia muito senso neste grito de guerra.»

Assim também, repetidamente, ao longo do importante discurso retrospectivo de 18 de Outubro de 1844 ([3]):

«Eu tenho a Carta por uma constituição imperfeitíssima — deficientíssima. [...] Mas eu já defendi a Carta, já sofri, já pelejei por ela. Quando só tinha a optar entre a Carta e um governo absoluto, a minha escolha não podia ser duvidosa — optei pela Carta. [...] Contudo, tendo a optar entre a Carta e outra constituição menos defeituosa, a minha escolha está feita. É esta a situação em que me achei no dia 10 de Setembro.

«A Constituição de 1822 consagra o grande princípio da *soberania nacional*. Era uma constituição que não foi outorgada por um rei como concessão e mercê; mas discutida num parlamento nacional — o mais ilustre dos nossos parlamentos.

«A Constituição de 1822 era anacrónica quanto à organização política, quanto à colocação, divisão e partilha dos poderes. A sociedade para quem ela fora feita tinha desaparecido. A Constituição de 1822 como nesse ano fora decretada não convinha já à nação de 1836. Assim, eu e os meus amigos políticos interpretámos a aclamação de 9 de Setembro não como a restauração daquele velho código, mas como a solene proclamação do eterno princípio da *soberania popular* — uma preferência dada às constituições parlamentares sobre as constituições outorgadas.

«A Carta foi duas vezes destruída... Em 1828 pela tirania: em 1836 pela liberdade, que já então queria maior perfeição nas instituições, maior partilha no poder, mais largo círculo constitucional; e sobretudo a conquista, o reconhecimento solene desse grande princípio — a *soberania nacional* — princípio até então sempre

([1]) Discurso de 25 de Agosto de 1834, *Discursos*, p. 42.
([2]) Discurso de 21 de Janeiro de 1837, *Discursos*, pp. 193-194.
([3]) *Discurso do Sr. Deputado Passos (Manuel) na Sessão de 18 de Outubro de 1844*, pp. 4-5, 9, 10, 28.

reconhecido em Portugal, mas que na Carta estava como homiziado dentro do artigo 12.º e parecia ser negado pelo seu preâmbulo — desmentido pela própria outorga do Monarca legislador.»

E a concluir [1]:

«A primeira destas duas constituições é filha da *Soberania Nacional* — respeito a sua origem, mas a sua missão como constituição expirou. [...] A segunda desagrada-me pela sua origem. Não sou partidista do direito divino, nem das constituições outorgadas.»

Muito diferente é a posição dos reformistas.

Atentemos desde logo na tese sustentada por Ferreira Borges, já de novo reunido à sua família política, quando decide endoutrinar a mocidade nos princípios do governo representativo [2]:

«A constituição da monarquia portuguesa é o pacto social feito entre os portugueses e o seu monarca; isto é, aquele contrato que os portugueses celebraram com o seu rei e pelo qual lhe cederam a porção individual da força de cada um para os poder governar a todos, o que quer dizer — *executar* e *aplicar* as leis sociais para se alcançar o fim da sociedade, que é a segurança do indivíduo e o fazer o maior bem do maior número.»

Releia-se desde logo na primeira frase: «a constituição da monarquia portuguesa é o pacto social feito entre os portugueses e o seu monarca».

A fórmula é curiosa, porque faz supor que o monarca já o era antes da celebração do pacto social, o que, se é verdade historicamente, em circunstância de transição do absolutismo para o regime constitucional, não o é juridicamente, e, portanto, do único ponto de vista em que a noção de pacto social tem verdadeiramente sentido, uma vez que, deste ponto de vista, o monarca só o é mediante a cláusula de cedência do exercício do poder executivo que ele, e só ele, contém.

Assim, a menos que Ferreira Borges endosse aquele sentido histórico do pacto social, o que decerto faz [3], mas não exclusivamente, temos que a sua linguagem pretende apenas ressalvar, sob a auréola de uma fórmula prestigiada, a figura da *outorga da Constituição.*

O Rei dá a Constituição — e por essa doação fica estabelecido o pacto social entre ele e os seus vassalos, pelo qual eles são elevados a cidadãos. Se bem a entendemos, é tão-só este o sentido da declaração.

(1) *Ibidem*, p. 36.

(2) *Cartilha*, p. 4.

(3) Cf. a sua concepção da origem histórica do governo representativo no *Exame Crítico*: «Não outro meio salvo cederem os reis de uma vontade absoluta que exerciam e pedirem aos povos que se unissem a eles e com eles legislassem e impusessem a si mesmos as contribuições necessárias para pagar as despesas necessárias à administração [*sic*]. É daqui que nasceu o que chamamos sistema constitucional, ou representativo.» (P. 11.)

Ora isto só é possível se se entender (outro carácter essencial do ideário reformista a este respeito) que o monarca é, ele também, um representante da Nação, que é o que o vemos admitir implicitamente nesta passagem do mesmo texto (1):

«E como é que o rei aplica e faz executar as leis? A aplicação das leis faz-se por juízes e tribunais e os juízes são de nomeação do rei; e o que fazemos por intervenção de outrem supõe-se por nós mesmos feito. *O rei subdelega na nomeação o poder, que recebeu do povo.*»

Silvestre é mais directo nesta matéria.

Com efeito, já em 1814, nas *Memórias Políticas* redigidas a pedido do Príncipe Regente, o vemos propor a outorga de uma constituição de recorte moderado.

Todavia, a figura da outorga ou doação real não era apenas, para ele, um expediente motivado pelos constrangimentos do governo absoluto. Era uma opção teórica, fundada na sua interpretação da natureza específica da monarquia representativa, e também pragmática, vinculada a um entendimento reformista da evolução política da situação portuguesa.

Rememorando este ponto no seu *Parecer sobre os meios de se reformar o governo representativo em Portugal*, escrito com Filipe Ferreira de Araújo de Castro em 1831 para corresponder a uma solicitação do Duque de Bragança, dirá ele (2):

«Toda a gente sensata e de boa-fé reconhecia, já muito antes da revolução de 1820, a necessidade de uma reforma; porém desejava que ela fosse preparada pela autoridade do rei, com sinceridade, prudência e conhecimento de causa; pois uma revolução mal concebida ou mal executada devia malograr-se, ou provocar terríveis reacções.»

Por outro lado, a sua oposição à Constituição parlamentar de 1822 e, antes mesmo, às suas Bases, está bem patenteada na correspondência que despachou na qualidade de Ministro dos Negócios Estrangeiros, no período entre 1821 e 1823 (3).

Assim, a respeito do ponto que agora nos ocupa, vemo-lo declarar que (4):

«O essencial carácter distintivo que as extrema [às Cortes constituintes] das Assembleias democráticas consiste em que nestas basta que a proposição se vença à pluralidade dos votos de seus respectivos deputados para logo ser lei do Estado;

(1) *Cartilha*, p. 4; sublinhado nosso.

(2) *Parecer sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal*, Paris, Officina Typographica Casimir, 18322, pp. 34-35.

(3) Cf. «Memórias e cartas biographicas sobre a revolução popular e seu ministério no Rio de Janeiro desde 26 de Fevereiro de 1821 até o regresso de S.M., o Snr. D. João VI, com a corte para Lisboa, e os votos dos homens d'estado que acompanhavam a Sua Majestade», *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, II-III, direc. Benjamin Franklin Ramiz Galvão, Rio de Janeiro, Bibliotheca Nacional, 1877.

(4) Carta VIII, *op. cit.*, II, p. 272.

quando pelo contrário nas Cortes constituintes é preciso o consentimento do Rei, representante permanente da nação, para a posição acordada no corpo de representantes electivos e amovíveis da mesma nação adquirirem a categoria de leis.»

Ou seja, em exacta antítese à posição a este respeito consagrada pelas Bases e depois pela Constituição, para Silvestre o que singulariza a lei constitucional é o facto de carecer de sanção real para ganhar eficácia. E o que fundamenta a sua posição é o facto de o Rei ser encarado como um «representante permanente da nação», em contrapólo com os deputados, que são «representantes electivos e amovíveis», de tal modo que só pelo concurso unânime de ambos pode a nação expressar-se legitimamente acerca do modo pelo qual deseja governar-se.

Mas dizê-lo não é senão subscrever o princípio do pacto social constituinte celebrado originalmente entre o monarca e a Nação e, com ele, optar, em tese, pela figura da Constituição outorgada, ainda quando as circunstâncias, como era o caso aquando da redacção deste texto, não permitam senão uma solução de compromisso, caso em que, então, «representante electivos» e «representante permanente» devem, como ele aqui aconselha, concorrer para a elaboração da lei fundamental.

Eis, de novo, o ponto nevrálgico do ideário moderado adentro o liberalismo monárquico, depois consagrado pela Carta, no ideal de colaboração entre o princípio dinástico e o princípio democrático no exercício do poder legislativo, enquanto diferentes titulares da representação nacional, ideal solidário, afinal, da opção pela forma monárquico-hereditária de regime, sem o que o Rei seria dispensável e supérfluo.

É, pois, em nome desta opção que Silvestre se permite censurar a Constituição de 1822, em termos que já acompanhámos, quando a acusa, no mesmo *Parecer*, de faltar «à condição de ser monárquico o governo» (1).

Daí, para ele, o desabamento inevitável da Constituição (2):

«Em 1821, à vista das bases da Constituição de 1822, publicadas no ano antecedente, não hesitámos em afirmar perante aquele congresso que as antinomias em que laborava aquele trabalho teriam por infalível e inevitável consequência a queda da constituição. [...] Ela caiu porque, em razão dos seus defeitos intrínsecos, era impossível manter-se.»

Todo o seu trabalho de então em diante irá no sentido de melhorar a Carta, para ele, de acordo com o *Parecer*, o melhor diploma constitucional a despeito de

(1) *Parecer sobre os meios de se restaurar o governo representativo em Portugal*, p. 21 (citado *supra*, cap. 1, 3.2.).

(2) *Breves observações sobre a constituição política da monarquia portuguesa, decretada pelas cortes gerais extraordinárias e constituintes, reunidas em Lisboa no ano de 1821*, Paris, Rey et Gravier, 1837, pp. VI-VII.

todos os seus vícios (1), bem como de a acompanhar das leis orgânicas e regulamentares necessárias à sua execução, sucessivamente propostas, sem grande acolhimento de resto, nos *Projectos de ordenações para o reino de Portugal* (1831-34), no *Projecto de um sistema de providências para a convocação das Cortes Gerais e restabelecimento da Carta Constitucional* (1832), no *Projecto de código geral de leis fundamentais e constitutivas de uma monarquia representativa* (1834), no *Manual do cidadão em um governo representativo* (1834) e no *Projecto de código político para a nação portuguesa* (1838), todos antecipados pelo *Cours de droit public interne et externe* (1830-38), que constitui a respectiva moldura teórica.

Todavia, também Mouzinho da Silveira é uma referência a este respeito.

Na memória de uma reunião com o Rei após a Vilafrancada, anota ele (2):

«[El-Rei] ficou muito contente quando eu lhe respondi que eu entendia, que tinha feito muito bem; que não era possível manter o sistema das Necessidades [sede das Cortes] nem a Constituição de 1822 *e que se ele a modificasse faria muito bem a si e à Nação.*»

E, mais tarde, sobre a Carta Constitucional (3):

«A Nação está tranquila e à voz do governo nenhuma divergência há de aparecer contra a óptima Carta; a qual, precisamente como ela é, querem todos os bons portugueses, sem mais, nem menos, porque El-Rei a deu e porque ninguém merecia, nem tanto a Deus, que a inspirou.»

E novamente (4):

«Portugal tem um Rei, que lhe deu uma Carta; quer o seu Rei e a sua Carta; (...) desde a Carta, El-Rei e a Nação não são mais nem pessoa nem interesses diferentes; mas ele e ela são a mesma associação política, a mesma vontade, o mesmo desejo formado, e sancionado na Carta, que todos querem: ele porque a deu, outros porque a recebem: e quem a não quiser, deixe a associação e tome outra; mas não se oponha ao seu Rei e à sua Nação: porque opor-se é o maior de todos os delitos.»

Em geral, porém, a posição que Mouzinho afecta acerca desta questão, como é seu timbre nas controvérsias de cariz mais especulativo, é a de pura suspensão do juízo (5):

(1) Veja-se as suas *Observações sobre a carta constitucional do reino de Portugal e a constituição do império do Brasil*, Paris, Officina Typographica Casimir, 1831.

(2) «Demonstração da possibilidade de restabelecimento da Carta e de colocar D. Maria no trono», *Obras*, I, pp. 622-623; sublinhado nosso.

(3) Carta de Julho de 1826 a destinatário desconhecido, *Obras*, I, p. 608.

(4) «Escrito sobre a ordem de juramento da Carta», *Obras*, I, p. 605.

(5) «Demonstração da possibilidade de restabelecimento da Carta e de colocar D. Maria no trono», *Obras*, I, p. 639.

«Não posso determinar se é possível algum país ser constituído por Cartas dadas pelos Príncipes de seu moto próprio, ou se é essencial ao estabelecimento da liberdade que ela venha dos povos para os Reis e não destes para os povos; mas deixo isto, que seria longo discutir, quando não há factos bastantes para fundar a análise.»

Esta posição, embora decerto genuína e sincera na ordem psicológica, não coincide contudo com o seu sentimento profundo, que é largamente semelhante ao de Ferreira Borges.

É o que, ainda sob a aparência de uma indecisão sobre a questão, está presente numa declaração já citada [1]:

«As instituições, ou venham do Príncipe para o povo, ou vão do povo para o Príncipe, formam em todo o caso o reconhecimento da Soberania Nacional e obstam à invasão do contrato celebrado entre a Nação e o Príncipe; porque, senhores, é duro, mas é preciso dizê-lo, se o Príncipe não pode retirar-se do contrato sem cometer um atentado, também a Nação não pode sem quebrar para sempre a sua dignidade e sem cometer igualmente um atentado invadir o contrato recebido.»

Ora, é evidente que só há «contrato celebrado entre a Nação e o Príncipe», e mesmo assim apenas no sentido histórico e impróprio de que falávamos a propósito de Ferreira Borges, sob condição de uma constituição outorgada. Perante uma constituição votada, pelo contrário, o contrato não é estabelecido entre «a Nação e o Príncipe», mas celebrado pela Nação consigo mesma. Neste caso, o Rei considera-se tacitamente eleito pelos representantes no momento em que a jura, mas ele próprio não é parte contratante, senão apenas uma parte do contrato.

Ao considerá-lo como parte contratante, o que de facto Mouzinho consagra é, portanto, a prerrogativa real na elaboração da lei fundamental, optanto assim, implicitamente, pela figura da outorga da constituição.

4.6. Igualdade civil *vs* igualdade social

Ainda no âmbito da polémica em torno do liberalismo e a democracia, mas noutra ordem de ideias, avulta, como anteriormente vimos, uma importante fractura em torno de um dos valores sagrados do ideário liberal: a igualdade.

Considerada como tendo unicamente um alcance civil, jurídico e político, pelos reformistas, ela torna-se, também em Portugal, uma reclamação social para os jacobinos.

---

[1] «Crítica do Setembrismo», *Obras*, I, pp. 691-692.

Mas é pela dependência que mantém com outros núcleos doutrinários essenciais das duas correntes e, inversamente, pelo impacto que sobre eles exerce, que o seu interesse polémico sobretudo releva.

Com efeito, não é despicienda na formação da preferência pelo sufrágio universal ou pelo sufrágio censitário a tese que se adopta acerca da natureza e da importância relativa deste valor; como não o é também na adopção do unicamaralismo ou do bicamaralismo e menos ainda na definição da composição de cada uma das câmaras.

Todavia, é no próprio desenho da matriz do regime, por sua vez dependente do modelo teórico privilegiado dentro do campo liberal, que a interpretação deste princípio verdadeiramente se decide.

Como vimos, para os jacobinos, a igualdade é um valor essencial e primário, porque está inscrito no cerne do «dogma» da soberania popular, princípio fundamental da sociedade política.

Para os reformistas, pelo contrário, ela é um valor condicionado e relativo, importante sem dúvida no que traduz, em termos de consequência, de um sistema fundado no primado da lei (que não admite excepções e, portanto, não consente privilégios) e na universalidade da sua aplicação, mas secundário na arquitectura dos princípios e fins do regime constitucional, que consistem exclusivamente nos direitos individuais dos cidadãos e na sua eficaz garantia, ou mesmo arriscado e perigoso, se anteposto ao simples reconhecimento destes.

Vimos já como esta doutrina está bem presente, por exemplo, em Garrett e em Herculano.

Por este último, sabemos já que (1)

«As ideias democrático-republicanas tendem, pela sua índole, a apoucar o indivíduo e a engrandecer a sociedade, se é que eu as compreendo. É por isso que, nas trevas do seu pensar, a democracia estende constantemente os braços para o fantasma irrealizável da igualdade social entre os homens, blasfemando da natureza que, impassível, os vai eternamente gerando física e intelectualmente desiguais. É por isso que ela acreditou ter feito uma religião séria desse fantasma, quando o que realmente fez foi inventar a idolatria do algarismo.»

E, por isso, é com algum desalento que observa que (2)

«O velho liberalismo passa de moda. O dogma da soberania popular, proclamado como supremo direito, substitui o único direito absoluto que ele reconhecia, a liberdade e os foros individuais. Isso passou: agora a igualdade civil, que era um consectário do dogma liberal, transfere-se para o mundo político, e um nível ima-

(1) Carta de 10 de Dezembro de 1870 a Oliveira Martins, *Cartas*, I, p. 214.
(2) «A Voz do Profeta», *Opúsculos*, I, p. 44.

ginário passa teoricamente por cima de todas as desigualdades humanas, perpétuas, indestrutíveis. A paixão da liberdade esmorece, porque a absorve e transforma a da igualdade, a mais forte, a quase única paixão da democracia. E a igualdade democrática, onde chega a predominar, caminha mais ou menos rápida, mas sem desvio, para a sua derradeira consequência, a anulação do indivíduo diante do Estado, manifestada por uma das duas fórmulas, o despotismo das multidões, ou o despotismo dos césares do plebiscito.»

Este é, contudo, um tópico que percorre obsidiante e repetidamente os seus escritos.

No ensaio sugestivamente intitulado «A Desigualdade e a Democracia», de 1851, sustenta que a desigualdade política é um «facto social perpétuo» e, como tal, legítimo (rara falácia num autor geralmente comedido e disciplinado!), pelo que o reconhecimento dele será a melhor garantia da protecção dos fracos e, portanto, daquilo que considera ser a verdadeira realização da democracia.

Também em «Os Vínculos», de 1856 (1), a desigualdade social aparece como uma decorrência inevitável da igualdade civil e no opúsculo «Aristocracia Hereditária», provavelmente escrito por 1870, como uma evidência e um facto humano incontornáveis.

O aspecto mais interessante da sua lição é, contudo, as consequências que dela decorrem para a avaliação de um instituto fundamental do sistema monárquico-hereditário: a aristocracia.

Naturalmente, este surge, para ele, como uma manifestação da desigualdade social, mas, por isso mesmo, dotado de tanta autoridade histórica quanta a do próprio princípio: «a desigualdade é a lei: a aristocracia a sua manifestação indestrutível» (2).

No seu sentido próprio e dentro dos seus devidos limites, ela é, além do mais, uma instância social, moral e simbólica de grande valor na estruturação da sociedade.

Como ele dirá no último escrito mencionado (3):

«A questão não está em compará-lo [ao aristocrata] com outro indivíduo, pelo que respeita às suas condições pessoais: pode ser que, avaliado a esta luz, só lhe coubesse um lugar no ínfimo degrau da escala social; a questão é se, na sua qualidade de símbolo, de representante de uma tradição grandiosa, ele não actua sobre muitos ânimos.»

---

(1) *Opúsculos*, II, pp. 345-350.

(2) *Ibidem*, p. 349. Também com base em argumentos históricos, Ferreira Borges empreende uma interessante defesa da instituição aristocrática na sua Carta 49, de 1 de Junho de 1826 (cf. *Correio Interceptado*, pp. 241-247); dar-lhe-emos atenção no ponto 5.7., *infra*.

(3) «Aristocracia Hereditária», *Opúsculos*, II, p. 57.

Com efeito ([1]):

«O influxo moral de um nome ilustre, herdado de antepassados, é também uma força social. Esse influxo constitui a nobreza, a qual, não sendo em rigor um facto indestrutível, é todavia uma realidade. A democracia, quando o condena ou nega, engana-se. O valor da *aristocracia de sangue* assenta numa ordem de ideias estranha ao direito; procede do sentimento, digamos assim, poético das sociedades, porque todas as sociedades têm a sua poesia. A esta luz nada mais legítimo do que a fidalguia; porque o senso estético é uma condição natural das sociedades civilizadas, e o orgulho pelas tradições gloriosas do passado constitui uma parte da sua vida moral. A nobreza de linhagem é um monumento do passado. [...] Aquele que afirma ser coisa absolutamente vã a herança de um grande nome não chame vândalo ao que derriba a quadrela da muralha ou a torre do castelo antigo para calçar as ruas. Este não faz mais do que ele: nega a significação dos monumentos; nega tudo aquilo que só a poesia nacional santifica.»

Daí o efeito social da instituição, designadamente ao nível da influência positiva que exerce, no sentido da procura do mérito, sobre aqueles que aspiram à promoção social ([2]).

Contudo, o que fornece o sentido último da aristocracia e constitui, ao mesmo tempo, a fonte do seu valor social é o facto de ela ser a máxima expressão do princípio fundamental da sociedade, a saber, o primado da individualidade, ou, como ele aqui prefere, da «personalidade» ([3]):

«O facto social em que se estriba a aristocracia de linhagem está, porém, ligado a uma condição que forçosamente dá a esta o mesmo carácter de personalidade, que é indelével nas outras espécies de aristocracia. Essa condição deriva do princípio de que o poético é inseparável do moral, o belo do bom. Ora o que se eleva acima dos outros porque herdou um nome venerado pela opinião está adstrito a respeitar a moralidade dos seus actos para não perder essa *força* herdada, que não pode existir sem a sua condição filosófica. [...] Assim, a nobreza hereditária, dependendo inteiramente da acção do indivíduo, entra na lei geral da aristocracia — a personalidade.»

Contudo, os dois aspectos, hereditário e pessoal, da aristocracia de linhagem podem obter consagração jurídica se se separar o facto social da aristocracia do corpo político que a representa, o pariato.

Assim, aquela será hereditária, mas esta apenas pessoal e, eventualmente, revogável ([4]):

([1]) «Os Vínculos», *Opúsculos*, II, pp. 347-349.
([2]) Cf. «Aristocracia Hereditária», *Opúsculos*, II, pp. 55-59.
([3]) «Os Vínculos», *Opúsculos*, II, p. 350.
([4]) *Ibidem*.

«Parece-nos evidente que a aristocracia, ao passo que é indestrutível como elemento social, é no concreto e em relação aos indivíduos essencialmente pessoal e por consequência móvel. Assim, na sua manifestação política, não pode perder esse carácter que lhe é essencial.»

Por isso ([1]),

«Pouco tardará a época em que a razão triunfe das preocupações, a realidade de hoje das tradições de uma sociedade que deixou de existir. O pariato deve tornar-se em breve rigorosamente vitalício e talvez amissível.» ([2])

Também Figanière vai no mesmo sentido.

Como vimos, também ele contesta a «ficção da igualdade» ([3]) e também ele retoma a tese do fundamento natural e incontornável da desigualdade ([4]):

«A desigualdade dos homens, tanto nas suas qualidades físicas como nas suas faculdades sensíveis, activas e intelectuais, é pois uma lei da Natureza; e as tentativas que se têm feito para combatê-la foram, e, ao que parece, serão sempre, mal sucedidas.»

O valor da igualdade tem, portanto, um conteúdo meramente civil e jurídico ([5]):

«A igualdade dos homens diante da Lei significa, pois, reconhecer-se que cada indivíduo tem o direito de reclamar que os seus direitos lhe sejam afiançados. Mas estes direitos hão-de variar conforme as circunstâncias em que cada um se achar.»

Não admira, pois, que o vejamos encarar a aristocracia como «uma consequência necessária da desigualdade social dos homens» ([6]) e defendê-la como um facto social legítimo, como um factor de união e equilíbrio entre «a coroa e a multidão» e até como um elemento purificador da própria desigualdade ([7]).

Neste caso, porém, a defesa da instituição aristocrática tem ainda um outro fundamento, a saber, a centralidade que, como veremos no momento próprio ([8]), Figanière confere à organização da sociedade em torno de interesses, incluindo ao nível da representação, que ele coerentemente corporiza nas classes (representação curial) e não nos indivíduos (representação viril).

([1]) *Ibidem.*

([2]) Como vimos, isso veio a ser verdade apenas durante a curta vigência do segundo Acto Adicional (1885-1896), sinal evidente do carácter irreformável do regime, sequer de acordo com os conselhos dos seus mais fortes, e moderados, partidários.

([3]) Cf. *A Liberdade e a Legislação*, pp. 154-164.

([4]) *Ibidem*, p. 154.

([5]) *Ibidem*, p. 155.

([6]) *Ibidem*, p. 18.

([7]) Cf. *ibidem*, p. 163.

([8]) Ver *infra*, cap. 1, 5.1.

Essa a razão por que o vemos concluir (¹):

«A existência de uma ordem aristocrática é [...] *conforme à natureza da sociedade política bem constituída,* sendo um dos elementos essenciais para que esta seja *um espelho verídico do que se passa na vida íntima da nação* e *abonadora da legítima influência dos diversos interesses ali reunidos.*»

Este, todavia, um ponto que teremos de deixar transitoriamente em suspenso.

4.7. Centralismo *vs* municipalismo

Com este tópico, entramos em três aspectos relativamente periféricos do pensamento político coevo e a que, por isso mesmo, não poderemos dar mais do que uma atenção breve e superficial.

No que se refere ao presente, não será surpresa que se diga que é no campo reformista que encontramos os defensores de uma solução municipalista, a *contrario sensu* da tradição centralista, partilhada igualmente por absolutistas e por revolucionários (bem como, conforme ainda hoje sucede, pelos detentores momentâneos do poder, qualquer que fosse o partido de que proviessem, e que, à época, davam pelo nome comum, mas rotativo, de «os governamentais»).

O papel de Herculano na formação desta doutrina é bem conhecido (²).

De entre os seus escritos de incidência política, é sobretudo em «Os Caminhos-de-Ferro e a Nacionalidade», conjunto de artigos de polémica com os governamentais (regeneradores) reunidos em torno do periódico *A Revolução de Setembro,* e em «A Centralização e a Descentralização», ambos de 1853, que Herculano explana e justifica o seu ideário municipalista (³).

Os argumentos fundamentais estão aí em evidência.

O municipalismo representa, em primeiro lugar, um ganho *político,* ao garantir e consolidar as instituições liberais, assegurando o seu funcionamento regular e impedindo as revoluções e consequentes ditaduras que, uma vez vitoriosas no Terreiro do Paço, se vêem impostas, mercê da organização centralista e na ausência de centros plurais alternativos e dispersos, bem como dotados de fortes tradições autonómicas, à passividade do resto do país.

Tem, em segundo lugar, um valor *administrativo,* ao contrariar o despotismo central. Através do municipalismo, a intervenção do centro restringir-se-á à

(²) *A Liberdade e a Legislação, op. cit.,* p. 163; sublinhados nossos.

(³) Mas veja-se também Figanière, *A Liberdade e a Legislação,* pp. 31-76 e pp. 179-185, e António Cândido, *Princípios e Questões de Filosofia Política,* I, pp. 94-101.

(¹) Mas ver também: «As Eleições nas Províncias» (1851); «Descentralização» (1851); «Os Vínculos» (1856).

harmonização dos interesses díspares das regiões, de acordo com o primado do interesse geral.

Em terceiro lugar, o municipalismo tem um interesse *social*, porque contribui para proteger a maioria desfavorecida, de extracção provinciana e rural.

E tem também, em quarto lugar, um interesse *económico*, na medida em que, através do que antecede, ajuda à descentralização dos pólos de desenvolvimento económico, promovendo o progresso e o melhoramento harmónicos do país.

Tem ainda, em quinto lugar, um efeito *moralizador e pedagógico*, ao conferir conteúdo e realidade à participação nacional, quer ao nível da lisura e transparência do sufrágio quer ao nível do exercício directo do poder pelos interessados.

E tem finalmente, em sexto lugar, um papel fundamental na *garantia da independência nacional*, assegurando a conservação da nacionalidade, que só pode estribar-se no amor à terra daqueles que têm sobre ela direitos e autoridade directa.

4.8. Nacionalismo *vs* federalismo

O ponto findo estabelece já uma relação entre a organização municipalista e a independência nacional.

É esta precisamente a lição que vemos paradigmaticamente configurada em Figanière.

Para ele, a liberdade, valor maior e único essencial do governo representativo, tem como condição a independência nacional; e esta, como em Herculano, é melhor garantida num Estado descentralizado.

A primeira ideia faz mesmo o assunto da sua obra teórica de fundo, *A Liberdade e a Legislação*, que ele resume assim ([1]):

«O sumo bem da nação é o *equilíbrio dos direitos* quanto às relações dos particulares entre si e com o Estado, condição que corresponde à Liberdade e pressupõe a independência nacional.»

Esta ideia tem na sua base uma tese e o respectivo argumento.

A tese é que, nos seus termos ([2]),

«[...] a Liberdade não progride, ao passo que é facilmente coarctada, senão sufocada, numa nação grande e populosa.»

E, portanto ([3]),

«Uma superfície limitada é a condição radical que afiança a conservação e progresso da Liberdade, ou equilíbrio dos direitos.»

([1]) *A Liberdade e a Legislação*, p. 6.
([2]) *Ibidem*, p. 30.
([3]) *Ibidem*.

A tese supõe, evidentemente, o princípio fundamental de Figanière, já oportunamente citado, de acordo com o qual «a verdadeira segurança do equilíbrio dos direitos [em que consiste a liberdade] é a individualidade» ([1]).

Com efeito, tendo em atenção este lema, o argumento em favor da tese facilmente decorre: quanto menor a população subordinada a uma organização política, maior a disseminação da influência individual dentro dessa organização, logo maior a possibilidade de vigilância constante por parte da nação e, portanto, maior a garantia da liberdade ([2]).

Assim também em relação aos pontos em apreço: porque a independência nacional é um princípio de fragmentação em unidades políticas dimensionadas às respectivas nações, ela é também, de acordo com a tese, condição necessária das suas liberdades ([3]); e porque o municipalismo é a forma de alargar a vigência da mesma tese ao nível interno do Estado, ele é também, por idêntica razão, um factor coadjuvante de implementação e garantia da liberdade dos cidadãos.

Em síntese: «seja a nação pequena subdividida em municípios independentes, que assim ter-se-á atingido o último grau nas garantias para a conservação da Liberdade» ([4]).

Verdadeiramente, organização municipalista e independência nacional são ambos o fruto, embora em graus e níveis diversos, do mesmo instinto de autonomia, que é simultaneamente expressão e garantia das liberdades cívicas e políticas básicas.

Curiosamente, os companheiros de ideário de Figanière, longe de poderem ser considerados nacionalistas, serão antes preferencialmente aquilo que poderíamos chamar «federalistas mitigados» ou «federalistas condicionais».

É esse o caso de Mouzinho, que via vantagens na reunião da Península sob o reinado constitucional de D. Pedro ([5]).

É esse o caso de Garrett, que, na última secção de *Portugal na Balança da Europa*, acolhe expressamente a possibilidade de uma união ibérica, em certo momento sugerida sob forma federativa, se (e apenas se) a independência nacional não fosse suficiente para garantir o triunfo da liberdade ([6]).

([1]) *Ibidem*, p. 80.

([2]) Cf. *ibidem*, pp. 31-76.

([3]) Daí o seu anti-iberismo: cf. *ibidem*, p. 30.

([4]) *Ibidem*, p. 36.

([5]) «Demonstração da possibilidade de restabelecimento da Carta e de colocar D. Maria no trono», *Obras*, I, p. 641.

([6]) Recorde-se que o autor escreve em 1830, portanto em pleno governo incontestado do miguelismo. Em todo o caso, a sua tomada de posição expressa uma adesão clara ao primado da liberdade sobre a independência nacional, que é um atributo do federalismo, porventura mesmo mais do que mitigado.

É esse finalmente o caso de Herculano, que, embora combata o iberismo, se mostra aberto a um futuro confederal da Península, desde que as nacionalidades de Espanha fossem previamente reconhecidas ([1]).

O federalismo propriamente dito, com contornos de iberismo, como voltaremos a ver nos republicanos e socialistas da segunda metade do século, foi sempre marginal ao ideário liberal.

Encontramo-lo, sim, numa primeira geração, entre os próceres da extrema-esquerda republicana do período pré-revolucionário, em especial Pato Moniz e Rocha Loureiro, a quem escutamos este programa esclarecedor ([2]):

«Desejo toda a Península das Espanhas unida, como nos Estados Unidos da América, sob a autoridade de um presidente escolhido todos os quatro anos por a legislatura geral, que deve, distribuída em duas Câmaras, ser o composto da representação dos Estados que entram na União.»

Esta linhagem ainda teve alguma continuidade na prosa de alguns jovens da extrema-esquerda liberal, filo-republicana e filo-socialista, como Casal Ribeiro ([3]) ou Lopes de Mendonça ([4]), ambos rapidamente convertidos, com a maturidade, à ala conservadora do rotativismo monárquico, pelo que o movimento não recuperou consistência antes de voltar a ser empunhado como bandeira pelos democráticos.

4.9. Proteccionismo *vs* livre-cambismo

Os pensadores liberais portugueses são-no, em regra, também no domínio económico e, portanto, optam genericamente pela doutrina livre-cambista.

([1]) Cf. «Os Caminhos-de-Ferro e a Nacionalidade» (1853).

([2]) *O Português*, 14, 1819, p. 564.

([3]) José Maria Caldeira do Casal Ribeiro (1.º Conde do Casal Ribeiro) nasceu em Lisboa a 18 de Abril de 1825. Começou por militar na Patuleia, a cuja Junta Revolucionária de Coimbra pertenceu. Datam desta época alguns ensaios de reivindicação republicana e socialista. Desde a Regeneração, a que aderiu, foi várias vezes deputado e ministro pelo Partido Regenerador. Em certa fase, já governamental, recai nas primitivas ideias, mas para defender a união ibérica, entendida agora como a reunião dos dois estados sob uma única coroa. Após o golpe do Duque de Saldanha em 1870, abandonou a política, dedicando-se em exclusivo à diplomacia. Morreu em Madrid a 14 de Junho de 1896.

([4]) António Pedro Lopes de Mendonça nasceu em Lisboa a 14 de Novembro de 1826 e morreu na mesma cidade a 8 de Outubro de 1865. Participou nas revoltas populares de 1847, após o que vem a fundar em Lisboa o jornal *Eco dos Operários*, que Victor de Sá reputa como «o mais antigo jornal socialista português» (*A Crise do Liberalismo e as Primeiras Manifestações das Ideias Socialistas em Portugal (1820-1852)*, trad. Maria Helena da Costa Dias, Lisboa, 1969, p. 255). Mais tarde, passou a colaborar em *A Revolução de Setembro*, ainda na fase progressista do periódico, sob orientação de José Estêvão e de Rodrigues Sampaio. Aderiu depois ao Partido Regenerador em 1851, pelo qual veio a ser eleito deputado.

Uma excepção é Silvestre, homem de outra época e, até certo ponto, homem do aparelho, em que se nota uma preferência reservada e condicional pelo proteccionismo, temperada por uma solução de recorte associativista para o melhoramento da situação das «classes laboriosas».

Em compensação, todos os outros reformistas que se pronunciam sobre a matéria são livre-cambistas.

Herculano é-o decididamente ([1]).

O mesmo com o seu companheiro de tarimba jornalística, Oliveira Marreca ([2]), que se distinguiu, aliás, como um adepto fervoroso do liberalismo económico ([3]).

Mouzinho não se debruça especificamente sobre a questão, mas a sua postura a respeito da propriedade rural é marcadamente liberal.

É essa desde logo a posição que expressa no Relatório do Decreto de 13 de Agosto de 1832, que consagra a emancipação da terra pela transformação dos forais em bens próprios dos donatários e onde se lê emblematicamente:

«Sem a terra ser livre em vão se invoca a liberdade política.»

E uma vez mais, quase dez anos passados, em estilo de epigrama parlamentar ([4]):

«Sr. Presidente, parece-me indispensável para quem quer estabelecer a liberdade num país, estabelecer a liberdade do solo. Quando um homem está na presença de um facto de restrição, a sua alma faz-se restrita e pequena: é impos-

([1]) Ver, em especial, «Liberdade e Restrição ou a Questão dos Cereais» (1856) e «Cartas ao Conselheiro Carlos Bento da Silva a propósito da emigração portuguesa» (1873-1875). Mas atente-se também nos seus artigos em prol da repartição da propriedade e da extinção do proletariado rural pela generalização da enfiteuse: «Projecto de Decreto de 1851»; «Sobre a Questão dos Forais» (1858); novamente «Cartas ao Conselheiro Carlos Bento da Silva a propósito da emigração portuguesa» (1873-1875).

([2]) António de Oliveira Marreca nasceu em Santarém, a 26 de Março de 1805, e morreu em Lisboa, a 9 de Março de 1889. Foi professor de Economia Política do Instituto Industrial de Lisboa, administrador da Imprensa Nacional, director da Biblioteca Nacional, guarda-mor da Torre do Tombo, sócio efectivo, e depois de mérito, da Academia das Ciências. Colaborou com Alexandre Herculano na fundação da revista *Panorama*, em 1937. Ao contrário deste, aderiu ao Setembrismo, com cujos próceres estabeleceu longa cumplicidade política. Na sequência desta militância à esquerda, aderiu ao ideário republicano, vindo a ser o primeiro presidente do Partido, em 1870, e desde aí membro do seu directório, participando também na redacção do respectivo programa, publicado em 1878. Foi ainda deputado em cinco legislaturas.

([3]) Veja-se, em especial, as suas *Noções Elementares de Economia Política*, Lisboa, s. e., 1838, bem como a recensão ao *Curso de Economia Política* de Michel Chevalier, publicada na revista *Panorama*, 7, 1843.

([4]) Discurso de 15 de Abril de 1839 sobre o Projecto de Lei da Comissão dos Forais, *Obras*, II, pp. 1660-1661.

sível que um homem seja morgado e não tenha na cabeça ideias mesquinhas; é impossível que um indivíduo seja foreiro e não tenha ideias mesquinhas na cabeça. [...] Por consequência, é preciso que a terra seja livre: demasiada terra temos escrava.»

Mas o mais abalizado e desenvolvido contributo nesta matéria vem-nos do Visconde de Figanière, que é, simultaneamente, o mais original arauto do liberalismo económico no Portugal de Oitocentos.

Encontramos nele, a título de tese principal, a defesa do livre-cambismo como princípio indissociável e decorrência necessária do liberalismo político ([1]):

«Na nossa sociedade, o princípio da liberdade individual existe e tem garantias; todos estão portanto no caso de concorrer para o equilíbrio das riquezas; para todos há um benefício no trabalho, benefício variável e que depende dos esforços do indivíduo; todos os homens prestam-se serviços reciprocamente e todos tiram o correspondente proveito. Neste princípio de liberdade, que abrange o de livre concorrência, está a salvaguarda da organização moderna; produz uma reacção contra os maus efeitos que, faltando esta condição, não deixaria de causar a acumulação das riquezas.»

Esta tese é exposta no opúsculo *A liberdade e a legislação vistas à luz da natureza das cousas* (1866), mas sobretudo em *A guerra e o comércio livre* (1854), que lhe é integralmente dedicado, dentro do espírito do seu objectivo confesso, que consiste em mostrar que «o princípio do comércio livre», se for «adoptado lealmente por todas as nações», é «o único meio de tornar impossível a guerra» ([2]).

Em conformidade, a doutrina aí preconizada é a de que a generalização do comércio entre as nações, na medida em que tenha por consequência a criação de interdependências estreitas, recíprocas e globais, é a única prevenção segura, e esta absolutamente eficaz, contra a guerra.

O argumento do ensaio é, resumidamente, o seguinte:

1. A influência do interesse recíproco é mais eficaz do que o sentimento de medo e do que o poder da persuasão na discussão da guerra entre as nações.

2. Assim, se for simplesmente possível «acabar com a guerra no mundo, estabelecendo a paz universal, o meio não consiste em aumentar os terríveis efeitos das armas de destruição, mas sim e unicamente em conciliar e ligar de tal modo os interesses materiais das diferentes nações, que eles apresentem uma barreira impenetrável contra quaisquer dissensões» ([3]).

([1]) *A Guerra e o Comércio Livre*, pp. 27-28.
([2]) *Ibidem*, p. 3.
([3]) *Ibidem*, p. 4.

3. Com efeito, suponha-se que duas nações estão «tão estreitamente ligadas nos seus interesses comerciais que uma não possa dispensar as produções que lhe fornece a outra sem terríveis consequências». Neste caso, «se esta situação for recíproca, a guerra entre elas será quase impossível» ([1]).

4. Ora, o modo de generalizar à escala mundial essa rede de interesses recíprocos é «o *comércio livre,* concepção grandiosa, nascida do génio enérgico e altamente positivo do século em que vivemos» ([2]).

5. Assim, na medida em que a maior parte dos «países da cristandade» são complementares do ponto de vista dos produtos que cultivam, extraem ou transformam, bastaria que cada país se dedicasse exclusivamente «àqueles ramos de indústria que lhe indicassem as condições especiais do seu território, abandonando todos aqueles cuja existência dependesse da protecção ministrada pelo sistema restritivo» ([3]) para que «os povos, não podendo nem querendo prescindir de cousas que se lhes têm tornado necessárias pelo uso e não as achando em casa», fossem «buscá-las fora» ([4]), generalizando deste modo o comércio, de que é um resultado «a dependência recíproca de todas as nações entre si» ([5]).

É certo que nem o núcleo fundamental da tese nem o argumento são inteiramente originais, uma vez que a importância do comércio internacional e o papel da paz na sua universalização constituem um legado essencial dos fundadores da economia política, em especial Adam Smith e David Ricardo.

Mas a verdade é que a ideia de uma relação directa e necessária entre o comércio livre e a paz mundial, a antecipação da doutrina em prol da globalização e da crítica aos meios convencionais de dissuasão, designadamente por recurso aos arsenais de destruição massiva, são inteiramente novas, mesmo em termos da filosofia e economia políticas coevas.

Estes factos chegariam para fazer dele um pioneiro do pensamento político, dentro do campo teórico em que se inscreve, não fosse dever-se-lhe o mérito suplementar de ter sido ele, isolada e solitariamente, a introduzir a tematização e discussão destes temas em Portugal.

([1]) *Ibidem*, p. 8.
([2]) *Ibidem*.
([3]) *Ibidem*, p. 22. Mas não deixa de acrescentar prudentemente que «o equilíbrio seria talvez mais perfeito se a divisão das nações fosse outra e se em vez de se achar, como hoje, feita segundo o capricho dos homens, fosse ordenada conforme as grandes divisões naturais» (p. 24).
([4]) *Ibidem*, p. 23.
([5]) *Ibidem*, p. 22.

5. Os debates

5.1. Representação curial *vs* representação viril

Sem a centralidade teórica dos tópicos que acabámos de acompanhar e, em consequência, também sem a rigidez de arregimentação e o ardor polémico que neles encontrámos, encontram-se dentro do campo liberal certas zonas de discrepância e certos focos de debate que convém ainda acompanhar.

Comecemos, por mor da arrumação lógica, que não de hierarquia em termos de importância histórica, pela questão da natureza da representação.

A posição habitual, embora a maior parte das vezes implícita, acerca desta questão entre os autores liberais, mormente entre aqueles que, como os jacobinos, colocam na soberania popular o fundamento da sociedade política e fazem deste princípio uma leitura estritamente numérica, é que a representação é uma aptidão essencial do cidadão como tal e, portanto, que o sufrágio, dentro dos limites definidos para a capacidade eleitoral, deve seguir a regra «um homem, um voto».

Vimos já, a este respeito, a esclarecedora posição de José Estêvão, quando grita: «*A soberania popular é numérica!*» (1)

Por este motivo, tanto mais interesse avulta na emergência de duas vozes desgarradas, ambas no terreno reformista, para quem a representação não está associada ao indivíduo, mas à *classe*, e é esta que os mecanismos complexos do sufrágio devem conseguir representar.

Silvestre Pinheiro Ferreiro (a primeira destas vozes) divide, para efeitos administrativos e políticos, a sociedade em doze classes de «moradores», distribuídas por três «estados» (2).

Esta divisão tem implicação no sufrágio, uma vez que a eleição é restringida a algumas dessas classes, de acordo com a assembleia que se trata de eleger (3) e também de acordo com o nível do sufrágio, no caso da câmara baixa, em que o sufrágio é indirecto (4).

(1) Discurso de 25 de Junho de 1840, *Obra Política*, II, p. 118.

(2) Análogos, como observa Esteves Pereira na sua obra sobre o pensamento político de Silvestre (pp. 122-123), à divisão moderna em actividades primárias («propriedade fundiária»), secundárias («indústria», abrangendo, no entanto, as várias actividades económicas) e terciárias («serviço público»).

(3) Nas eleições primárias, o voto é restringido às onze classes mais elevadas. Já para o Congresso Nacional, a eleição é reservada às dez classes mais elevadas (*Manual do Cidadão*, I, q. 235).

(4) Para Silvestre, a eleição é «o voto universal de todos os que podem emitir uma opinião com conhecimento de causa» (*Manual do Cidadão*, I, 7, q. 207). Por isso mesmo, é adoptado para a Câmara de Deputados o sufrágio indirecto, porque, em seu entender, só um

Por outro lado, a própria promoção social, dentro das doze classes, é feita por eleição de todos os eleitores da mesma classe e das classes imediatamente inferior e superior, seguindo o princípio silvestrino da eleição nacional para todos os cargos.

Assim, prevê-se a eleição anual para todos os empregados públicos, no que toca à sua conservação e promoção ([1]), a qual é entendida como uma responsabilização «no tribunal da opinião pública» ([2]).

Todavia, mais importante do que isso, o próprio mecanismo eleitoral procede por interesses e não por indivíduos. E, como os deputados representam classes, o número de deputados pode ser igual em cada divisão administrativa: 3 por cada cantão, sendo 1 por cada estado ([3]).

Dois outros aspectos no complexo sistema eleitoral proposto por Silvestre merecem ainda reparo: o sufrágio é feito «por graus de estima», que compromete *todos* os eleitores na eleição de *todos* os candidatos, através de boletins de voto onde se deve inscrever se o candidato é inibido (no caso de haver algum motivo que iniba o eleitor de se pronunciar sobre ele), inadmissível, duvidoso, inferior, mediano ou superior ([4]); e é excluído o direito à abstenção ([5]).

Figanière (a outra voz destoante a este respeito) é menos fantasioso na sua proposta.

Também para ele ([6]).

colégio restrito pode ter, neste caso, o necessário conhecimento de causa (*ibidem*, q. 215). As condições de elegibilidade para a câmara baixa também são restritivas: o deputado deve integrar uma das seis classes mais elevadas (*ibidem*, q. 223), «porque a importância das funções a que são chamados exige que a nação tenha adquirido grandes provas da sua capacidade e que por sua parte eles tenham chegado a um certo grau de prosperidade e independência, que possa imprimir nas suas opiniões a consideração inerente ao seu carácter pessoal» (*ibidem*, q. 224). Note-se que, para se encontrarem nesses lugares da hierarquia social, os candidatos têm de ter sido sucessivamente eleitos para eles, o que lhes garante «consideração, abastança de bens, experiência de negócios, comportamento irrepreensível e sustentada por muitos anos» (*ibidem*).

([1]) «Nós estabelecemos, como um dos mais importantes princípios do nosso sistema, que todos os empregados públicos sem excepção alguma devem ser sujeitos em cada ano à prova das eleições nacionais, de maneira que, pondo cada empregado ao abrigo das intrigas do partido, nós entreguemos à decisão do grande *júri nacional, composto de todos os eleitores*, recompensar, remover ou conservar nos empregos os respectivos cidadãos, segundo cada eleitor, consultando apenas a sua consciência julgar mais conforme aos interesses do Estado.» (*Manual do Cidadão*, I, 6, q. 205).

([2]) *Manual do Cidadão*, I, 6, q. 200.

([3]) *Ibidem*, I, 7, q. 226.

([4]) *Ibidem*, I, 7, qq. 245-255.

([5]) *Ibidem*, I, 7, q. 218.

([6]) *A Liberdade e a Legislação*, p. 172. A tese é desenvolvida nas pp. 187-200.

«A representação nacional nunca será genuína fundando-se no número; mas somente quando *resume em si as diversas classes de interesses.*»

E também para ele «o único sistema que afiança alguma aproximação à verdadeira representação de um povo» é o que «assenta não no *número*, ou na maioria dos indivíduos», fonte de despotismo sobre as minorias e de denegação dos seus direitos ([1]), «mas sim nas *classes* ou grupos de interesses» ([2]).

A Constituição inglesa é, para ele, exemplar, porque procura «equilibrar no Parlamento as tendências das diversas classes da sociedade, de forma que nenhuma possa obter um predomínio decidido sobre as outras» ([3]) e «faz com que todos os interesses importantes do país tenham voz e acção na gerência dos negócios públicos e que nenhuma classe consiga exercer permanentemente uma ascendência abusiva sobre as outras» ([4]), pelo que «os direitos de cada um são melhor afiançados» ([5]).

A sua proposta em concreto é a seguinte: 45 deputados dos círculos rurais, mais 15 do comércio, mais 15 da indústria, mais 90 dos círculos urbanos, representando os «interesses mistos» ([6]).

Esta tese, ainda com outro sistema eleitoral, terá um insigne continuador em Oliveira Martins, como teremos ocasião de ver no local próprio.

5.2. Eleição directa *vs* eleição indirecta

Mais relevância têm, neste período, as polémicas relativas ao sistema de sufrágio a adoptar, designadamente no que toca aos níveis da eleição e à amplitude dos respectivos colégios eleitorais.

Curiosamente, não há aqui grande disciplina dentro das duas correntes, embora jacobinos e reformistas, em geral, pendam, respectivamente, para o sufrágio directo e universal e para o sufrágio indirecto e censitário.

Por outro lado, as excepções à regra também se explicam: genericamente, os autores progressitas que defendem o sufrágio indirecto fazem-no *como condição da universalidade da eleição* e os que defendem o sufrágio restrito fazem-no *como con-*

([1]) Ver, a este propósito, as interessantes considerações sobre os Estados Unidos, exemplo que ele conhecia bem (*A Liberdade e a Legislação*, pp. 23-24).

([2]) *Ibidem*, p. 27.

([3]) *Ibidem*.

([4]) *Ibidem*.

([5]) *Ibidem*.

([6]) Quanto às características do sufrágio, prefere a eleição directa (*ibidem*, p. 196) e mista: a parte mais significativa dos deputados (75%) seria eleita pelo «censo elevado» e o remanescente (25%) pelo «sufrágio livre» (*op. cit.*, pp. 196-200).

dição da eleição indirecta. Nunca encontramos neles (porque essa é a posição *de direita*) a defesa simultânea do sufrágio restrito *e* indirecto.

Esta questão, como já vimos, foi muito acesamente discutida nas primeiras Cortes.

Fernandes Tomás falou nelas a favor do sufrágio directo.

Os seus argumentos limitaram-se a reiterar o optimismo das Luzes ([1]):

«O povo [...] quase nunca se engana; três ou quatro homens podem-se enganar, mas o resultado da opinião pública é sempre certo.»

Ou, então, a tranquilizar os que viam na eleição directa o risco certo de tumultos ([2]):

«O povo só rompe em excessos quando se lhe não deixa usar da sua liberdade.»

No mesmo sentido vai Passos Manuel ([3]):

«O sistema indirecto é da santa aliança e condena o povo a uma perpétua menoridade.»

Já Borges Carneiro, outro caudilho vintista, vê a coisa de outro modo.

Atendendo à ignorância de grande parte do eleitorado, aos perigos de influência do caciquismo, à tendência para movimentos tumultuários no período eleitoral e à necessidade de prevenir de perversões cesaristas e bonapartistas, a sua opção, vai, pelo contrário, para o sistema indirecto ([4]).

Ferreira Borges, também ele um homem da revolução e da Constituinte, embora em evolução para a ala moderada, alinha a este respeito pelos mesmos argumentos ([5]):

«Creio defeito na Constituição de 1822 a eleição directa. Confiar à universalidade da multidão uma escolha definitiva é pô-la em risco de sofrer um mal sem remédio e esperar dela conhecimentos que não tem: o resultado é ser em regra a multidão guiada pelo suborno ou fascinada por aparências. Quem ignora que um ajuntamento de Povo diz com facilidade — viva e morra? Um Povo que tem por Oráculo o Pároco, o Capitão-mor por soberano e um Fidalgo por omnipotente obedece às listas que lhe subministrarem, como às censuras, às fintas e às ameaças.»

O único verdadeiro teórico do sufrágio em Portugal, se bem que em data muito mais tardia, António Cândido, pende também para a eleição por níveis, e ainda com argumentos muito semelhantes ([6]):

([1]) «Discurso de 29 de Agosto de 1821», *A Revolução de 1820*, pp. 118-119.

([2]) «Discurso de 10 de Agosto de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 121.

([3]) *Memorial sobre a necessidade e meios de destruir prontamente o tirano de Portugal*, p. 19.

([4]) Ver Discurso de 27 de Agosto de 1821, *Diário das Cortes*, III, 161, pp. 2023-2033; Discurso de 29 de Agosto de 1821, *Diário das Cortes*, III, 163, p. 2079.

([5]) Carta 49, de 1 de Junho de 1826, *Correio Interceptado*, p. 257.

([6]) *Princípios e Questões de Filosofia Política. I: Condições Científicas do Direito de Sufrágio*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878, p. 102.

«Está no espírito do nosso tempo e na própria índole da democracia o sufrágio directo e nós, em regra, queremo-lo. Mas o sufrágio directo não tem também inconvenientes e muito grandes? Não é uma irrisão, um perfeito escárnio, chamar um analfabeto a decidir com o seu voto a mais intrincada questão social? Da justa combinação dos dois sistemas não resultarão vantagens superiores ao emprego exclusivo de qualquer deles? Baseando-se na consideração, até certo ponto justa, de que é mais fácil, mais acessível, o raciocínio sobre as qualidades de um eleitor de deputados do que sobre as condições requeridas nestes, a eleição indirecta não pode deixar de produzir, em alguns casos, resultados bons. E é certo que os produz.»

Daí que, como queria Silvestre, António Cândido veja no princípio do «conhecimento de causa» o critério fundamental para a capacidade eleitoral, o qual só pode, contudo, ser adoptado, sem prejuízo da universalidade do colégio, se a eleição for indirecta. Neste sentido, como era, até certo ponto, o caso naquele autor, a adopção da eleição por níveis tem justamente como objectivo potenciar o alargamento do sufrágio, de que é uma condição.

Como ele próprio diz no referido estudo (1):

«O princípio, ou antes o facto capital, da nossa teoria é este: o povo, inábil actualmente, e ainda num futuro remoto, para decidir entre doutrinas de elevada complexidão científica, é contudo competente, e competente mais que ninguém, para resolver sobre as questões que o interessam imediatamente, que dizem respeito às necessidades da sua vida local, que se acomodam, por isso, ao jogo pouco complicado das suas funções intelectuais.

«Se isto é assim, e parece-me que não há verdade de mais irresistível clareza, deve o voto popular recair directamente sobre as questões locais, facilmente apreciáveis, e só indirectamente, mediante os corpos gerentes das respectivas localidades, sobre todos os negócios em que o voto directo, à falta absoluta de conhecimentos, seja sem significação alguma.»

A falta de sintonia com o pensamento da esquerda, em que politicamente se incluía, não o incomoda, pois, sobremaneira, porque sabe bem que, no concreto, a genuinidade e fidedignidade de uma eleição com colégio universal só é garantida, se, ao mesmo tempo, o sufrágio for indirecto.

Daí o remoque que não evita dirigir aos «visionários do sufrágio directo» que, da oposição republicana às fileiras do seu próprio partido, enxameavam as redacção dos jornais com o seu abstracto «platonismo de publicistas» (2):

---

(1) *Ibidem*, p. 95.

(2) *Princípios e Questões de Filosofia Política. II: Lista Múltipla e Voto Uninominal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1881, respectivamente, p. 16 e p. 21.

«Sei que esta opinião [favorável à votação em dois graus] irrita as cóleras de todos os visionários do sufrágio directo, os quais acham delicioso zelar e defender, no conforto do gabinete, os direitos da multidão, salva sempre a disposição de sacrificar esses direitos na primeira oportunidade que apareça; mas eu procuro uma solução prática e o que menor contribui para isso é o platonismo dos publicistas que, a despeito das mais rudes lições da experiência, continuam a considerar o povo uma abstracção e a recortar nesta abstracção os caprichosos arabescos da sua fantasia.

«O sufrágio directo é, pois, uma ilusão, uma mentira, a hipocrisia da lei, que se contenta com a apresentação da sua letra e não se importa para nada com a sofismação do seu espírito.»

Se, há época, tinha razão é o que não constituirá aqui matéria para discussão.

Em todo o caso, é justo lembrar-se que o regime republicano, uma vez implantado, não tardou em conceder-lha.

5.3. Sufrágio universal *vs* sufrágio censitário

Também aqui as linhas de coerência dentro das correntes não são muito visíveis. Há jacobinos e reformistas nas duas escolas. Todavia, a regra enunciada no início do ponto anterior mantém-se.

Borges Carneiro é justamente um bom exemplo de um jacobino que é a favor do sufrágio indirecto *por causa* da universalidade da eleição ([1]).

Neste sentido, mostra-se a favor do alargamento irrestrito do sufrágio, que considera «um dos mais preciosos direitos do cidadão e do qual, por consequência, ele não deve ser privado, senão por gravíssima causa do bem geral» ([2]), manifestando-se mesmo adverso à limitação do direito de voto aos analfabetos, uma vez que a instrução não é, para ele, indispensável ao exercício de uma escolha consciente e, frequentemente, acertada.

O critério da instrução, e o da independência, que lhe anda associado, são, aliás, repetidamente rejeitados pelos adeptos do sufrágio universal.

José Estêvão é um dos mais vigorosos.

Os seus discursos do Porto Piréu, contra a implementação do censo e a favor do alargamento do sufrágio, tornaram-no justificadamente célebre entre os partidários da universalidade de voto.

([1]) Como Passos Manuel será, a partir de dado momento, um bom exemplo de jacobino que é a favor da eleição restrita *para garantir* o carácter directo da eleição. Veja-se o *Discurso do Sr. Deputado Passos (Manuel) na Sessão de 18 de Outubro de 1844* (pp. 43-47) onde se declara a favor do sufrágio censitário, como forma de «tirar o Parlamento do domínio do executivo e de entregar a urna à classe média» (p. 47).

([2]) Discurso de 17 de Abril de 1822, *Diário das Cortes*, V, p. 834.

E a verdade é que não lhe devia custar fazê-lo, uma vez que esta doutrina estava inscrita na própria matriz do seu pensamento político, onde, como vimos, a soberania nacional avulta como princípio fundador e fundamental.

São dele estas palavras (1):

«Senhor Presidente, a lei do censo, no meu modo de entender, não é mais do que um escárnio à soberania popular; diz-se-lhe: *Povo, tu és soberano, a Constituição reconhece a tua soberania* e, no entanto, tira-se-lhe o direito de eleger os seus representantes. [...] Senhor Presidente, o Congresso sabe que eu sou partidário do voto universal; o voto universal é um grande princípio, é uma grande esperança, é a base de todo o futuro europeu, base em que vão parar todas as constituições, se não pelo seu estado político, ao menos pelo seu estado económico; é impossível recuar da tendência que levam estes princípios pela conexão entre o estado económico da Europa e o seu estado político.»

A reprovação dos critérios da independência e da instrução estão justamente entre os principais argumentos que então invoca (2):

«Isso [restringir o sufrágio] é tornar a corrupção um direito; até aqui era preciso corromper um homem rico para se corromper um colégio eleitoral; agora, os colégios eleitorais serão todos compostos de homens ricos, a corrupção será direito, porque se corromperá todo um colégio eleitoral.»

E mais à frente (3):

«Que melhor instrução para o exercício dos direitos políticos do que o uso desses mesmos direitos? (4) [...] A instrução é proporcional ao objecto para que ele se exige; por menos que seja a publicidade dos debates, todo o mundo sabe conhecer em quem pode depositar, com proveito seu, a sua confiança; e se não há instrução para este efeito, é preciso pôr o país por mentecapto. [...] Senhor Presidente, não é falta de instrução; é porque a instrução das classes inferiores produz resultados opostos aos que querem as classes superiores.»

Também António Cândido, nos estudos que vimos referindo, rejeita as objecções ao sufrágio universal baseadas na instrução (5).

---

(1) Discurso de 25 de Junho de 1840, *Obra Política*, II, p. 117.

(2) *Ibidem*, II, p. 118.

(3) *Ibidem*, II, p. 119.

(4) Esta passagem evoca a que Garrett havia escrito, dez anos antes, em *Portugal na Balança da Europa*: «Diz-se [...] que a Nação Portuguesa não está preparada para a liberdade. Qual é o homem ou o povo que não esteja preparado para o natural estado do homem social e da sociedade? [...] Os hábitos constitucionais, esses só praticando se adquirem: quanto ao mais, pelo facto de procurar, desejar e proclamar a liberdade, para ela ficou preparado, e mostrou que a merecia.» (Pp. 22-23.)

(5) *Princípios e Questões de Filosofia Política*, I, pp. 84-93.

Só que, ao contrário das considerações desenvolvidas por José Estêvão, que contestam a necessidade, para o exercício do voto, de outra instrução para além daquela que permite a cada um conduzir a sua vida, tomando para isso as decisões que melhor se antolham como garantindo essa finalidade (o bom senso, dir-se-ia), o argumento de António Cândido baseia-se essencialmente em considerações pragmáticas e empíricas.

É o que se deixa surpreender nestas linhas (1):

«A resolução das dificuldades não está na instrução e educação do povo, em parte porque isso não é imediatamente realizável e em parte porque, ainda depois de obtida a instrução exigível nas actuais condições económicas dos pequenos proprietários e das classes operárias, ela não poderia nunca altear o geral das consciências à compreensão das grandes exigências da política.»

Dito isto, a sua posição será, naturalmente, de adesão ao sufrágio universal, embora requerendo, para a sua eficácia, a reunião de três condições, sucessivamente implicadas: a descentralização da administração (2); a restrição do voto popular à esfera da vida local; (3) em consequência, o carácter indirecto do sufrágio (4).

Há, no entanto, dois outros aspectos, de índole mais técnica, que avultam no pensamento de António Cândido a respeito desta matéria.

Um é a opção pelo sufrágio proporcional (5), como modo de garantir a representação das minorias e de assegurar a todo o cidadão o «direito a ser representado» (6).

O outro, movido pela mesma finalidade, é a preferência pelo sistema de listas múltiplas, contra a eleição uninominal (7).

Aqui, no entanto, os efeitos positivos da adopção deste método são mais extensamente tratados.

Dada a actualidade deste tema no momento em que escrevemos estas linhas, vale a pena recordá-los de novo:

1. As listas múltiplas contribuem para a disciplina dos partidos políticos, subtraindo os directórios às pressões dos influentes (8).

(1) *Ibidem*, I, p. 93.

(2) «O sufrágio, universal ou limitado pelo censo ou pela instrução, só é possível numa administração inteiramente descentralizada.» Por isso, «desde muito tempo nos preocupa a ideia de que a centralização administrativa é o maior estorvo à realização das aspirações democráticas do século» (*ibidem*, I, p. 94).

(3) Cf. *ibidem*, I, p. 95, citado *supra*, ponto 5.2.

(4) Cf. *ibidem*, I, p. 95, citado *supra*, ponto 5.2.

(5) Cf. *ibidem*, I, pp. 105-136.

(6) *Ibidem*, I, pp. 106-107.

(7) Tema da segunda parte do seu estudo sobre *Princípios e Questões de Filosofia Política.*

(8) Cf. *Princípios e Questões de Filosofia Política*, II, p. 23.

2. Impedem a dependência dos deputados em relação aos constituintes e respectivas circunscrições ([1]).

3. Evitam que as campanhas eleitorais se desgastem em ataques pessoais, fomentando assim o debate de ideias ([2]).

4. Garantem a formação de parlamentos que «representem a opinião pública» ([3]).

5. Contribuem para a constituição de governos fortes e eficazes ([4]).

5.4. A origem do poder real: fundamental ou derivada?

Abre-se, com este ponto, um novo capítulo nos debates cruzados no interior do campo liberal, também ele vivido com muito calor durante o período a que nos reportamos.

Aqui as correntes doutrinárias têm posições bem definidas e a disciplina dentro delas é implacável.

A propósito da polémica em torno da exclusividade ou confluência dos princípios democrático e monárquico adentro o governo representativo, bem como dos

([1]) Vale a pena ler no original, para ver até que ponto as preocupações políticas podem alterar-se, ou mesmo inverter-se, no curso de um século. «A lista múltipla», finge objectar António Cândido, «tira ao sufrágio político o sentimento pessoal, que deve revesti-lo, *e rompe toda a intimidade necessária entre o eleitor e o seu representante.* Eis outro argumento virado contra aquele regime *e, decerto, o mais perigoso pelas falsas aparências que o esmaltam*» (*ibidem*, II, p. 27; sublinhados nossos).

([2]) «O voto eleitoral não é ocasião para gozos sentimentais, as núpcias místicas do cidadão com o seu representante, o vínculo simpático de pessoas intimamente conhecidas, mas, simplesmente, a função material que serve a liberdade de opinião sobre os variadíssimos negócios do Estado. Ora esta opinião exerce-se sobre ideias e só secundariamente sobre pessoas; e quando se refere a pessoas, é mais às que comandam um partido que às que forma o seu cortejo parlamentar. De maneira que a votação por listas, que significam programas, traduz mais propriamente as legítimas intenções da liberdade política do que o sufrágio praticado doutro modo. Se coincide a confiança pessoal com a convicção política, o acto do eleitor é mais intenso e mais agradável, mas o essencial é que ele diga como entende os negócios públicos e não que nos desvela a sua particular simpatia em alguns dos seus amigos.» (*Ibidem*, II, pp. 27-28.)

([3]) *Ibidem*, II, pp. 38-39.

([4]) «Com o regime que defendemos, formam-se parlamentos fortes, de cor política muito definida; os governos que esses parlamentos sustentarem poderão ser enérgicos, firmes, resolutos no desenvolvimento dos seus programas. Está nisto a sua maior vantagem, ao menos neste momento da civilização ocidental. [...] A maior contrariedade de que padece a moderna política é a fraqueza dos governos na maior parte das nações. Duram pouco e, geralmente, vivem mal. [...] É uma verdadeira necessidade a reacção imediata contra este estado de cousas.» (*Ibidem*, II, pp. 32-34.)

tópicos com ela conexos, tivemos já ocasião de acompanhar as principais posições a este respeito, pelo que não precisamos de nos voltar agora a deter nelas ([1]).

5.5. A natureza do poder real: executivo ou moderador?

Ligado ao ponto anterior, embora sem necessária solução de continuidade, está a polémica em torno da natureza do poder exercido pelo Rei.

É o monarca o mero chefe do poder executivo, ou exerce ele, alternativamente ou por acréscimo, um poder mais originário, superior, integrador e harmonizador dos restantes, que está indissociavelmente associado à instituição real, por contraste com os que carecem de ser mandatados e regularmente refrescados pela sanção popular exercida no voto?

A última solução deve-se, como se sabe, a Benjamin Constant, para quem ([2]):

«O poder real está no meio, mas sobre os outros quatro ([3]), autoridade ao mesmo tempo superior e intermediária, sem interesse em destruir o equilíbrio, mas tendo, pelo contrário, todo o interesse em mantê-lo.»

José Liberato, ainda no período anterior à revolução liberal, é o principal epígono português de Constant, cuja doutrina, e até fraseado, em grande medida se limita a reproduzir.

Vimos já que esta questão é por ele desenvolvida na série de artigos sobre os «poderes ou autoridades constitucionais», entre Maio e Novembro de 1820 ([4]).

Aí, começa por reconhecer quatro poderes políticos, ou «autoridades constitucionais», a saber, o poder real, o poder executivo, o poder representativo, ou legislativo, e o poder judiciário ([5]).

Ora, neste quadro, «a distinção entre o poder real e o poder executivo é de suma importância», porque àquele compete «providenciar a harmonia entre os restantes», sendo, portanto, «a chave de toda a boa organização social» ([6]).

Com efeito,

«o poder legislativo reside nas assembleias representativas com a sanção do rei; o poder executivo nos ministros; o poder judiciário nos tribunais. O primeiro

([1]) Remetemos o leitor para os pontos 4.2, 4.3, 4.4 e 4.5, *supra*.

([2]) *Principes de Politique*, p. 19.

([3]) Que são, recordamos, o poder executivo, o poder judicial, o poder representativo «de duração» (exercido pela câmara hereditária) e o poder representativo «de opinião» (exercido pela câmara electiva).

([4]) Cf. *Campeão Português*, 22, 16 de Maio de 1820, a 27, 16 de Setembro de 1820; e ainda 29, 16 de Outubro de 1820, e 31, 16 de Novembro de 1820.

([5]) «Dos poderes ou autoridades constitucionais», *Campeão Português*, 22, 16 de Maio de 1820; II, p. 348.

([6]) *Ibidem*.

faz as leis; o segundo cuida da sua geral execução; o terceiro as aplica aos casos particulares».

Neste contexto,

«o rei fica [...] no meio destes três poderes como autoridade neutra e intermediária, sem interesse racionável de transtornar este equilíbrio, mas antes, pelo contrário, mui interessado em o manter» ([1]).

O poder real constitui, assim, um modo de equilibrar o poder executivo e o poder legislativo, de modo a evitar tanto o despotismo monárquico (hipertrofia do primeiro), como «o despotismo de muitos centos de déspotas, que é pior que o de um só e necessariamente conduz as cousas a uma oligarquia monstruosa» ([2]) (hipertrofia do segundo).

Note-se que, aqui, o monarca não só exerce em exclusivo, e por prerrogativa própria, o poder real, como *não* exerce o poder executivo, que pertence especificamente aos ministros de Estado.

Ora, o facto de não participar do poder executivo permite libertá-lo (e ilibá-lo) de qualquer responsabilidade pelos seus actos (que verdadeiramente não tem), de acordo com o preceito constitucionalmente consagrado em todos os textos fundamentais do período, e, deste modo, melhor exercer o seu papel moderador. O alheamento do Rei à titularidade e ao exercício do poder executivo é, portanto, consistente e solidária da introdução do quarto poder.

Só nesta condição, que José Liberato parece ser o único pensador liberal a verdadeiramente apreender, é possível dizer do Rei que ele «reina, mas não governa» (preceito a que Silvestre, por exemplo, declara não poder conferir nenhum sentido razoável).

Por outro lado, em termos de evolução constitucional, este entendimento do equilíbrio dos poderes permite reservar para o chefe do Estado uma função puramente arbitral, tão aceitável, aliás, em monarquias como em repúblicas, e avançar para um sistema genuinamente representativo, em que o poder executivo e o seu chefe (o primeiro-ministro ou presidente do Conselho, figura que Silvestre também não concebe) são apontados pela maioria parlamentar, sistema que nem a Carta Constitucional, nem os liberais moderados, podiam, sem aquela condição, adoptar e, portanto, nunca chegarão a fazê-lo.

É este o aspecto mais interessante, porque simultaneamente mais moderno e mais esquecido, do contributo protagonizado por José Liberato.

No período revolucionário, ninguém se pronuncia directamente sobre esta questão, parecendo que Benjamin Constant e o seu discípulo português passaram completamente ignorados.

([1]) A reminiscência do texto de Constant é neste caso insofismável.

([2]) «Dos poderes ou autoridades constitucionais», *Campeão Português*, 24, 16 de Junho de 1820; II, p. 426.

De entre os jacobinos, a posição implicitamente assumida acerca deste problema é a primeira. O Rei é simplesmente o primeiro magistrado da Nação, a quem cabe exercer, através dos seus ministros de Estado, o poder executivo, de acordo com a doutrina que virá a ser integrada no artigo 30.º da Constituição de 22. O poder executivo pertence-lhe, portanto, em próprio, embora o monarca o não exercite directamente, para não pôr em causa a sua irresponsabilidade constitucional (1).

Mas, por isso mesmo, tanto mais avulta a posição de dois reformistas que caminham a contracorrente do que poderia suspeitar-se ser a posição autorizada da sua corrente a respeito dos poderes do Rei, designadamente tal como ela havia sido consagrada na Carta.

São eles Ferreira Borges e Silvestre Pinheiro Ferreira, nenhum dos quais reconhece a existência de um poder real próprio e autónomo e ambos alinhando, pois, com o pensamento da Constituição vintista a este respeito, quando ela consagra o monarca como titular do poder executivo.

Ferreira Borges acentua, em particular, a artificialidade da separação entre o poder moderador e o poder executivo, tal como ela havia sido definida na Carta (2):

«Em verdade, esta divisão [entre o poder moderador e o poder executivo] tem pouco fundamento e nenhuma razão necessária. Todos os poderes têm este dever [de «manter a independência, equilíbrio e harmonia dos demais poderes políticos»], todos são iguais e independentes. O nomear pares, convocar cortes, sancionar leis (art. 13), prorrogar e dissolver câmaras, nomear ministros, tudo isto pode dizer-se executivo; tudo são actos de execução da lei ou regra escrita.»

Mas vai mais longe e aponta mesmo as perversões decorrentes da introdução, na Carta Constitucional, de um poder central provido de tão extensas atribuições, inevitavelmente causadoras de atropelos à divisão e independência dos poderes, princípio fundamental do sistema representativo (3):

«Vem na enumeração dos atributos deste poder o de *perdoar* e *moderar* as penas impostas nas sentenças. Este atributo é incompatível com o sistema de uma constituição livre: ela destrói o poder judicial e a acção da lei; cria um ente superior à lei; inutiliza a responsabilidade do juiz; e pode dar-se o caso de ofender o direito de terceiro. É de esperar que um dia seja eliminado duma constituição que reconhece independentes os poderes políticos.»

(1) Também a Carta, como tivemos ocasião de ver, consagra esta lição, no seu artigo 75.º. A irresponsabilidade do Rei é consignada no artigo 72.º e a necessidade de referendo ministerial no artigo 120.º. Veja-se, para este aspecto, *supra*, o ponto 2.3.

(2) *Cartilha*, p. 20.

(3) *Ibidem*.

Como é seu timbre, Silvestre não se limita a analisar o sistema da Carta e é mais prescritivo no teor das suas análises desta questão.

Vimos já que, para ele, aos três poderes da tradição e à fonte comum de todos, que identifica com o poder eleitoral, é preciso acrescentar um intermédio, destinado a afiançar «os direitos que competem a cada cidadão» e a garantir «a interdependência e harmonia» dos restantes ([1]), a que chama «poder conservador». Porém, como também vimos, esse poder não é prerrogativa do chefe do Estado, antes compete aos titulares de todos os outros, caindo, em última instância, na esfera de um organismo próprio ([2]).

Porém, esta doutrina tem uma importante consequência para a questão em apreço.

É que, concomitantemente, o monarca será tão-só, para ele, o titular do poder executivo, cabendo-lhe exercê-lo directa e intransmissivelmente, enquanto a ele apenas compete imprimir ao conjunto dos ministros aquilo a que chama «o pensamento do governo», isto é, a orientação e o estilo gerais da governação ([3]).

Desta tese é solidária a sua rejeição da figura do presidente do Conselho de Ministros, considerada inútil e contraditória com a ideia de uma monarquia constitucional hereditária ([4]).

Note-se, para melhor compreensão desta tese, que, para Silvestre, monarquia é toda a forma de governo que reconhece um único chefe do poder executivo, o qual pode ser vitalício e hereditário, como naquilo a que chamamos «monarquias», ou temporário e electivo, como nas modernas repúblicas ([5]). Neste quadro, é claro que um Rei, isto é, nos seus termos, um chefe vitalício e hereditário do poder executivo que não fosse ele próprio o chefe do poder executivo seria uma contradição nos termos; e um Rei que partilhasse o seu exercício com um Presidente do Ministério ou o delegasse nele, seria responsável por uma forma imprópria de monarquia ou por uma espécie de monarquia bicéfala (aquilo que, em versão republicana, se vulgarizou na designação de «presidencialismo de primeiro ministro»), o que seria igualmente uma forma imprópria, e contraditória, de monarquia,

([1]) *Manual do Cidadão*, I, p. 322.

([2]) *Ibidem*, I, 11, q. 594.

([3]) «Muitos ministros devem por conseguinte cooperar, cada um na especialidade da sua repartição, para o fim comum da pública administração. Mas o complexo das medidas deliberadas por cada um em particular, e por eles todos em geral, deve ligar-se a um *sistema*, a um *pensamento único*, a que se chama o *pensamento do governo*, e este não pode pertencer senão a uma só pessoa. Aquele que possui este pensamento, e em conformidade dele deve dirigir o movimento de todos os ramos da administração, chama-se o *chefe supremo do poder executivo*.» (*Manual do Cidadão*, 10.ª Conferência, questão 473.)

([4]) *Manual do Cidadão*, I, 10.ª, qq. 488-493.

([5]) Cf. *ibidem*, 10.ª, qq. 466 e segs.

uma vez que a monarquia reside precisamente na unicidade do titular supremo do executivo.

Acresce que, de acordo com a ideia da monarquia constitucional hereditária, tal como a entende, o Rei não pode, sem contradição, partilhar com outro ou delegar em outrem a chefia do poder executivo, porque é justamente para o exercício dessa chefia que a Nação o elege, ou à sua dinastia, como é por esse exercício que o governo vem a ser uma monarquia constitucional hereditária.

É curioso observar que Mouzinho da Silveira, que por diversas vezes demonstra a sua admiração e apreço pelas qualidades intelectuais e políticas de Silvestre (chegando ao ponto de o apontar para presidir a uma comissão encarregue de redigir uma nova Carta na proposta de golpe que endereça a um destinatário desconhecido durante o período de vigência do Setembrismo) ([1]) e com quem, de resto, apresenta importantes pontos de aproximação e sintonia, é um aberto defensor da figura do Presidente do Ministério, como ele próprio declara às Cortes na sessão de 30 de Outubro de 1834 ([2]).

Esta divergência explica-se pelo perfil mais pragmático de Mouzinho em comparação com os escrúpulos de coerência teórica que animam de cabo a cabo a reflexão de Silvestre e pela sua preocupação de dotar o Estado de um poder executivo forte, que aquele pragmatismo justamente serve neste ponto.

5.6. Os poderes do rei

Regressa-se aqui à uniformidade doutrinária que é característica das duas correntes liberais.

Os grandes temas em disputa neste capítulo são: o direito de veto e o direito de dissolução das Cortes.

Os jacobinos serão, sem excepção, partidários do veto apenas suspensivo e contrários ao direito de dissolução; os reformistas, ao invés, serão todos defensores do veto absoluto e do direito de dissolução.

Acerca deste assunto, a posição moderada encontra-se já fixada em José Liberato, ainda no período pré-revolucionário.

Na mesma série «Dos poderes ou autoridades constitucionais», o autor distingue, de entre as prerrogativas do poder real, as de participar do poder legislativo,

([1]) «Nos homens nomeados para fazer a Constituição e as leis orgânicas deve ser presidente Silvestre Pinheiro Ferreira, que é o 1.º publicista da Europa [...]» (*Obras*, I, p. 707.)
([2]) Cf. *Obras*, II, p. 1594.

sancionando as resoluções das assembleias representativas ([1]), e de adiar e dissolver em certos casos as assembleias representativas eleitas pelo povo ([2]).

Acerca da natureza do veto, este deve ser absoluto, se só houver uma câmara de representantes, temporário, se houver duas ([3]).

A razão alegada é evidente: em caso de unicamaralismo, a margem de autonomia e efectividade do poder real desaparece se lhe for retirada a eficácia da sanção, que só o veto absoluto garante ([4]). Mas há outro motivo: é que, neste caso, só o veto forte permite «impedir que duas autoridades públicas indispensáveis [o monarca e a assembleia] se cheguem a pôr em acto de hostilidade, quando não há árbitro algum legal [uma segunda Câmara] que as possa separar» ([5]).

Quando, pelo contrário, se opta pelo bicamaralismo, já o veto pode e deve ser apenas suspensivo, porque, «se as duas câmaras não concordam, lá está o poder real que deve decidir, seguindo a opinião de uma ou de outra: e se as duas câmaras concordam não deve ser permitido ao Poder Real negar a sua sanção, porque então há já dois votos contra um, que ele será obrigado a seguir e adoptar» ([6]).

Em relação ao exercício do poder de dissolução, a tese de José Liberato é análoga: a prerrogativa deve ser livre, quando houver só uma câmara, mas carecer da autorização da «câmara hereditária e permanente», se houver duas ([7]).

Ferreira Borges recorre antes a argumentos históricos, fundados nas «antigas leis e práticas da monarquia» ([8]), e a uma forte razão de índole teórica para sustentar o direito de veto real consagrado na Carta.

([1]) «Dos poderes ou autoridades constitucionais», *Campeão Português*, 24, 16 de Junho de 1820. Para ele, «o poder real deve ter parte na formação das leis», através da sanção (p. 426), «tendo autoridade para aprovar ou desaprovar as resoluções das assembleias representativas» (p. 427).

([2]) «Dos poderes ou autoridades constitucionais», *Campeão Português*, 25, 1 de Julho de 1820.

([3]) *Ibidem*, II, pp. 427-430.

([4]) «Se a lei lhe nega o direito de reprovar absolutamente, concede-lhe só uma sombra de poder legislativo; porque não se pode dizer que tenha verdadeiramente parte na legislatura quem é sempre obrigado a aprovar o que outros fazem e só quando muito pode temporariamente suspendê-lo.» (*Ibidem*, p. 428.)

([5]) *Ibidem*. Esta posição permanece no pensamento de José Liberato, exactamente nos mesmos termos, ao longo de toda a sua evolução política. Cf. *Ensaio Histórico-Político sobre a Constituição e Governo do Reino de Portugal*, Paris, Hector Bossange, 1830, pp. 244-245. Veja-se, em especial: «Não permitindo a constituição senão uma só câmara, privar então o rei ou o poder executivo de um veto absoluto era o mesmo que fazer da dita câmara uma ditadura permanente, a qual, seguramente, havia de acabar ou por destruir o reinado ou ser destruído por ele.» (P. 244.)

([6]) *Ensaio Histórico-Político, op. cit.*, p. 429.

([7]) «Dos poderes ou autoridades constitucionais», *Campeão Português*, 26, 16 de Julho de 1820; III, pp. 4-7.

([8]) «É evidente que os Reis Portugueses têm parte integrante no fazimento das Leis: e é conseguintemente contrária à Lei fundamental desta Monarquia a Constituição de 1822

Interessa sobretudo esta.

Vem a ser a tese de que a independência do poder executivo, na harmonia das três autoridades constitucionais do Estado, da qual depende a legalidade do sistema representativo, requer que aquele tenha a capacidade de sanção dos actos do poder legislativo, sem o que fica dependente deste, com a consequente ruína da separação de poderes e logo a do próprio sistema representativo.

É o que se depreende desta passagem do seu *Exame Crítico* ([1]):

«O Governo Executivo é tão independente como o Legislativo: se o Poder Legislativo tivesse autoridade legal de forçar o Executivo a obedecer, sem liberdade para não obedecer, a sua independência acabava: *para conservar pois esta independência é necessária, absolutamente necessária, a Sanção do Rei.* Querer o contrário e fazer disto questão é ignorar os primeiros elementos do Sistema Representativo. [...] Quem o nega,] nega a independência dos três poderes, destrói-lhe a sua harmonia recíproca e fala, mas ignora, o que é o Sistema Representativo. [...] A Sanção Real, pois, é um acto necessário à independência do Poder Executivo: a independência de cada um, e de todos os Poderes do Estado, constitui o Governo Político a que damos o nome de Sistema Representativo.»

Daqui decorre, correlativamente, uma consequência ao nível da extensão do direito de veto e ao sentido do seu efeito absoluto ([2]):

«Nós entendemos que este efeito absoluto [do veto real] é unicamente de suspensão; isto é, que a lei, denegada a sanção do rei, fica absolutamente suspensa, que por ela não pode fazer-se obra *por então*: mas daqui não se segue que não possa propor-se logo de novo e que essa denegação não deva ser motivada e munida do voto dos conselheiros de estado. De contrário seguir-se-ia que as câmaras não eram independentes; que o seu poder legislativo era restrito; e que o rei era a lei: o que tudo é absurdo no sistema representativo, de que tratamos.»

Ou seja: Ferreira Borges entende que a emissão de veto por parte do Rei trava o diploma apresentado, mas não obsta a que o mesmo lhe seja novamente levado para promulgação. O veto é, assim, *absoluto*, porque não são dispostas cláusulas sob as quais o monarca venha a ser obrigado a assinar a lei na sequência do uso dessa faculdade, mas o seu efeito é *suspensivo*, porque também não são dispostas cláusulas que inibam a assembleia legislativa de a propor de novo ao chefe do Estado.

quando lhe nega essa faculdade, que tanto vale o privar o Rei do *veto*, que se lhe negou. [...] Cumpre portanto que o Rei faça uma parte integrante com os Povos no fazimento das Leis; e disso foi ele privado na Constituição de 1822, o que julgo defeito dela.» (Carta 49, de 1 de Junho de 1826, *Correio Interceptado*, pp. 240-241.)

([1]) *Exame Crítico*, pp. 26-27; sublinhado nosso.

([2]) *Cartilha*, p. 18.

A solução encontrada por este autor segue, portanto, uma via média, uma vez que o veto real, quando exercido, nem fica condicionado por uma eventual reponderação das Cortes (solução da Constituinte), nem se lhe impõe definitivamente (solução da Carta, na interpretação comum).

A lógica desta via média é evidente: se o efeito absoluto do veto real se entendesse de outro modo, seria agora o poder executivo a esmagar o legislativo, tendo por consequência uma análoga destruição da independência dos três poderes e, portanto, também do governo representativo.

Nos seus termos (1),

«Se este veto se entendesse *absoluto* no rigor desta palavra, seguir-se-ia mais que o governo português era uma monarquia absoluta; isto é, regido só pela vontade de um rei. Como isto não se deduz nem do espírito, nem das palavras, na nossa constituição, e bem pelo contrário se acha em oposição com todo o sistema nele delineado e seguido, é evidente que a suspensão é absoluta no momento, mas que pode ser imediatamente repetida e que em todo o caso deve ser motivada.»

Em suma (2):

«O rei sanciona a lei como membro do poder legislativo, mas ele não pode sem absurdo destruir o poder legislativo, que como chefe do poder moderador lhe incumbe de equilibrar. Logo, o efeito do veto é o de suspensão absoluta de promulgação da lei proposta, mas não tolhe a sua reiteração.»

Também Silvestre, como já vimos, defende a prerrogativa do veto absoluto (3).

Todavia, para além dos argumentos ligados à natureza do regime monárquico constitucional, o qual supõe a colaboração do monarca e da Nação unidos no pacto originário, há aqui um que decorre do carácter dinástico, hereditário e vitalício de que se reveste a função de chefe do Estado nesse mesmo regime.

É que, diz ele (4),

«Se o monarca não tiver autoridade para rejeitar toda a lei que julgar contrária aos interesses nacionais, será reduzido à necessidade de proceder contra a sua consciência ou de abdicar a coroa; o que seria contraditório com o princípio da *perpetuidade*, que não consente senão *abdicação voluntária*.»

Quer dizer: o poder de veto absoluto como prerrogativa real é, por esta dupla razão, um elemento essencial e imprescindível do sistema monárquico-representativo, sob forma hereditária.

(1) *Ibidem*, p. 19.

(2) *Ibidem*.

(3) Diz ele: «A coroa não pode deixar de figurar a par do congresso como ramo do poder legislativo e de gozar, bem como ele, do direito de veto absoluto.» (*Manual do Cidadão*, I, 8, q. 271.)

(4) *Ibidem*, q. 303.

Os jacobinos não poderiam estar em maior desacordo.

Embora a sua posição oficial, depois consagrada pela Constituinte, vá no sentido de reconhecer ao Rei o direito de veto suspensivo ([1]), Borges Carneiro vai mesmo ao ponto de lhe querer retirar qualquer sanção sobre os actos legislativos do Congresso.

É essa pelo menos a sua posição durante a discussão das Bases da Constituição.

No discurso parlamentar de 24 de Fevereiro de 1821 ([2]), mostra-se absolutamente adverso à consignação do veto real, tanto absoluto como suspensivo, na medida em que o considera uma sobrevivência do despotismo, uma afronta para a Nação e uma flagrante violação do princípio da divisão dos poderes ([3]).

Bento Pereira do Carmo, mais moderado, assume em pleno a posição que a Constituição virá a consagrar.

Também ele é contra o veto absoluto, porque «rompe inteiramente o equilíbrio dos três poderes», mas é, ao mesmo tempo, a favor do veto suspensivo, pois, «competindo ao rei a execução das leis, muito melhor desempenhará este dever se tiver alguma parte na sua formação» ([4]).

A posição de Fernandes Tomás a este respeito é mais ambígua, deixando sempre em suspenso se rejeita o veto absoluto do Rei, ou se lhe contesta o direito de veto *tout cour*.

A doutrina que adopta acerca da natureza e origem da autoridade real, que já acompanhámos, pareceria obrigá-lo a subscrever uma solução idêntica à de Borges Carneiro, retirando ao Rei qualquer faculdade de interferir nos actos legislativos ([5]).

Mas, de facto, a sua posição expressa na Constituinte irá sempre no sentido de consagrar o veto suspensivo, devendo-se-lhe, aliás, como em tantos outros pontos do diploma constitucional, a feição definitiva que ele adoptará a este respeito.

Em todo o caso, a sua rejeição de qualquer capacidade que vá além da suspensão provisória dos efeitos da lei vetada, nos termos muito restritivos da Constituição de 1820, é repetidamente sublinhada.

([1]) Com efeito, na votação do artigo, seguirá a maioria, favorável ao veto suspensivo.

([2]) *Discursos Parlamentares de Oradores Portugueses*, I, pp. 23-24.

([3]) Ainda na discussão do clausulado atinente da Constituição (ver, em particular, o discurso de 2 de Novembro de 1821), não deixará de sublinhar: «Eu presumo sempre mal dos governantes e bem das Cortes: aqueles sempre tentados ao despotismo, estes à conservação do poder rectamente dividido.» (*Ibidem*, p. 59.)

([4]) «Discurso de 23 de Fevereiro de 1821», *Discursos Parlamentares de Oradores Portugueses*, I, p. 163.

([5]) Veja-se, em especial, todo o discurso de 26 de Fevereiro de 1821 e relembre-se os pontos 4.3, 4.4 e 4.5, *supra*.

Curiosamente, o argumento de que se serve não depende de considerações teóricas acerca da soberania popular, ou da autonomia da representação nacional, ou do primado da autoridade legislativa, ou da origem e natureza dos poderes reais, ou do equilíbrio dos poderes políticos, mas repousa numa preocupação de garantir a continuidade do «processo revolucionário em curso».

Nos seus termos (1),

«Dar ao rei o *veto* absoluto serviria de dano à nação, porque estorvaria a marcha da nossa reforma.»

Este argumento tipo PREC (nada deve estorvar «a marcha da nossa reforma») mostra grande argúcia e sentido de oportunidade por parte de Fernandes Tomás, uma vez que a consagração do veto absoluto, como preconizada pela ala direita do Congresso, teria como consequência o adiamento por uma legislatura de todas as medidas que, propostas pelas Cortes, viessem a embater contra a resistência do monarca.

Ora, a seu ver (2),

«Nós temos de fazer muitas reformas e de as fazer já: se há-de passar de uma para outra legislatura tudo quanto houver de se fazer, então adeus nação, adeus reformas e adeus tudo.»

E ainda quando se declara a favor do veto suspensivo aquando da discussão do artigo definitivo da Constituição (3), não deixa de realçar que (4):

«Nas antigas cortes o rei em certas matérias nunca oferecia o seu *veto*.»

E, portanto (5),

«Devemos lembrar-nos de que agora lhe concedemos um favor e mercê de que ele não gozava antigamente.»

Não anda longe Agostinho José Freire (6), então ainda um jacobino, quando comenta (7):

(1) «Discurso de 26 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 84.

(2) «Discurso de 26 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 87.

(3) «A verdadeira razão do *veto* é porque o rei, como chefe do poder executivo, aconselhado de seus ministros, pode fazer tais e tais reflexos que digam: esta lei pode sofrer este ou aquele embaraço, pode trazer este inconveniente na prática. Ora eis, aqui está porque se concedeu o *veto* e se julgou necessário.» («Discurso de 2 de Novembro de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 91.)

(4) *Ibidem*, p. 93.

(5) *Ibidem*.

(6) Bacharel em Matemática e oficial do exército, nasceu em Évora, a 28 de Agosto de 1780. Foi deputado às Cortes Constituintes, que veio a presidir. Várias vezes eleito deputado para as Corte ordinárias, exerceu depois os cargos de conselheiro de Estado, par do reino e ministro da Guerra, da Marinha e do Reino. Tendo aderido à Carta, na continuidade da sua fidelidade à causa do Imperador e da Rainha, acabou por vir a morrer ingloriamente na Belenzada, assassinado por companheiros de armas, no dia 4 de Novembro de 1836.

(7) «Discurso de 26 de Fevereiro de 1821, *Discursos Parlamentares de Oradores Portugueses*, I, pp. 219-220.

«Eu estou convencido de que se ao poder executivo se der a prerrogativa do *veto*, não se faz outra coisa mais do que estabelecer imediatamente o despotismo.»

Num contexto histórico inteiramente diferente, a posição dos setembristas afina pelo mesmo diapasão.

José Estêvão, no importante discurso de 5 de Abril de 1837 sobre o projecto de Constituição que entrou em vigor no ano seguinte, acentua principalmente o risco de concentração de poderes excessivos no pólo executivo, com o consequente desequilíbrio institucional que daí adviria, como argumento adverso à atribuição ao monarca dos direitos de veto absoluto e de dissolução livre das Câmaras ([1]):

«Vejo, pelo projecto de Constituição, que não pode completar-se a lei sem a cooperação do trono; mas vejo que pode completar-se a sua execução sem a concorrência do poder legislativo; vejo que o Trono pode demitir os legisladores populares, pode estorvar que a lei se faça e que ele tem um colégio de legisladores seus; mas não vejo que o poder legislativo possa demitir os delegados do executivo, que possa estorvar a execução e que tenha algum colégio de executores próprios. Com mais clareza: vejo que o Trono tem o *veto* absoluto, o direito de dissolver e o de nomear os senadores. Finalmente, vejo nesta organização do projecto não uma divisão igual de poderes mas uma sujeição completa do legislativo ao executivo; vejo aquele estabelecido de forma que as suas decisões podem a cada momento ser atacadas e destruídas e o Trono convertido em padrasto político que não pode legalmente ser atacado.

«Notemos agora as expressões artificiosas com que se costumam encobrir ou disfarçar a aspereza e exorbitância dos direitos que se concedem à Coroa e os poderes e forças fictícias que se inculcam como próprias para neutralizar a sua acção. Ao *veto absoluto* dá-se modernamente o nome de *sanção livre*; mas é preciso confessar que a suavidade da palavra não diminui em nada a força da ideia. A vontade do Trono sempre destrói a vontade do Corpo Legislativo; e a lei, que a sabedoria de um Congresso tinha julgado útil ao País, morre às vezes por um capricho. Ser livre em sancionar é ser absoluto em proibir. Ao direito de dissolver chama-se direito de apelar para o povo; e esta expressão, além de artificiosa, é falsa. Quando se apela, é de um tribunal para outro; mas aqui apela-se do povo para o mesmo povo, porque a sentença ou decisão do Corpo Legislativo que motiva a sua dissolução, sendo dada pelos representantes do povo, é sem dúvida a sentença popular.»

E mais à frente ([2]):

«Eu acredito, Senhores, eu defendo com todas as minhas forças o princípio de que o rei reina e não governa. Ora quando se contesta a imprudente aglomeração

([1]) *Obra Política*, II, p. 6.
([2]) *Ibidem*, II, p. 9.

de poderes de que se cerca a coroa, sempre os partidários do desequilíbrio político nos argumentam com o esplendor, com a majestade do mesmo trono. Pois se os poderes que se concedem ao Trono não é o Trono que os exercita; pois se a majestade, se o esplendor da realeza, dependem da sua estranheza aos negócios públicos e estão ligados à carência desses poderes — como se quer legitimar a concessão deles pelos mesmos motivos que mostram a inconsequência de lhes conceder?

«Senhor Presidente, não é pelo Trono, é pelo proveito dos que o cercam que se lhe acumulam poderes exorbitantes; é para encobrir o domínio oligárquico com o manto real; é para comprometer os princípios nos desvarios dos homens de Estado e satisfazer ambições em dano da sociedade.»

Trata-se ainda, e uma vez mais, da coerência da posição jacobina, recusando ao chefe do Estado as faculdades de veto e de dissolução das Cortes, como contrárias ao espírito do sistema representativo fundado na soberania popular e, portanto, na exclusividade do princípio democrático fundado nos mecanismos da representação nacional.

5.7. Unicamaralismo *vs* bicamaralismo

Abrimos com este tópico o último grande ponto de debate adentro o movimento liberal.

Também aqui a lógica das duas correntes doutrinárias se impõe irrefragavelmente: os jacobinos serão a favor do unicamaralismo, os reformistas a favor do bicamaralismo.

No mesmo discurso em que contesta o direito de veto real com efeitos absolutos, Fernandes Tomás estende o argumento à existência de uma segunda câmara (1):

«Dar ao rei o *veto* absoluto serviria de dano à nação, porque estorvaria a marcha da nossa reforma. *Mas pergunto eu: uma segunda câmara com a mesma autoridade não produzirá os mesmos males*?

«Eu entendo que produz os mesmos ou maiores. Se não é conveniente que o rei tenha *veto* absoluto, será conveniente que a segunda câmara tenha esse *veto*? Se ele não o tem, para que se quererá nesta segunda câmara?»

Por seu lado, Borges Carneiro, na mesma circunstância, adianta um argumento que se tornará clássico de então em diante: o da necessidade de fazer corresponder a unicidade da representação à unicidade da Nação e da soberania.

---

(1) «Discurso de 26 de Fevereiro de 1821», *A Revolução de 1820*, p. 84; o sublinhado na frase é nosso.

Como ele próprio dirá num discurso de Fevereiro de 1821 ([1]),

«Não falo das duas câmaras, isso é absurdo. A nação é uma e indivisível, nela reside a soberania e seria tumultuoso que esta soberania se dividisse em duas partes.»

Mas, no mesmo discurso, não deixará de insistir também na tecla do desequilíbrio dos poderes e na do risco do despotismo real ([2]):

«Que quer dizer estabelecer duas câmaras? Isso seria o mesmo que dar um decreto pelo qual o poder executivo pudesse fazer a sua vontade e dispor de tudo a seu arbítrio.»

E continua, em termos mais chãos ([3]):

«O poder executivo é sempre tentado a comer, não é preciso apresentar-lhe mais pasto, não é preciso pegar-lhe no estribo para que nos monte: o que é necessário é estabelecer barreiras de ferro contra ele, para que não possa ultrapassar os seus limites.»

Pereira do Carmo, também na discussão deste ponto das Bases, adopta o argumento de Borges Carneiro ([4]), juntando-lhe três objecções da sua lavra: a adopção do bicamaralismo vai contra os usos e costumes da nação; aumentaria desnecessariamente a complexidade da decisão; não serve para estabelecer a mediação entre o Rei e a nação, ao contrário do que declaram os seus defensores, porque, de acordo com a composição da segunda câmara, assim esta se inclinaria mais para um lado ou para outro, sem ganho para a eficácia e o regular funcionamento do sistema ([5]).

No quadro da discussão da Constituição de 38, em que já o surpreendemos, José Estêvão rejeita também a segunda câmara, mesmo nos termos renovados que aí serão consagrados ([6]).

E resume ([7]):

«Juiz só, a julgar só; um rei só, com ministros responsáveis, a executar só; uma câmara só, a legislar só — eis a minha monarquia, eis o meu governo representativo.» ([8])

([1]) «Discurso de 24 de Fevereiro de 1821», *Discursos Parlamentares de Oradores Portugueses*, I, p. 22.

([2]) *Ibidem.*

([3]) *Ibidem.*

([4]) «A nação é uma e [...] por analogia a representação nacional deve ser uma.» («Discurso de 23 de Fevereiro de 1821», *Discursos Parlamentares de Oradores Portugueses*, I, p. 160.)

([5]) *Ibidem*, pp. 159-163.

([6]) Ver os textos citados no ponto anterior.

([7]) Discurso de 5 de Abril de 1837 sobre o Projecto da Constituição de 1838, *Obra Política*, II, p. 6.

([8]) No entanto, alguns anos volvidos, pronunciar-se-á a favor de um bicamaralismo mitigado, prevendo, no *Programa da Associação Eleitoral Setembrista*, uma câmara «dos pares ou

Os reformistas, como já vimos, serão todos a favor do bicamaralismo.

Em José Liberato detecta-se, contudo, uma alteração de posição a este respeito, acompanhando a radicalização progressiva do seu pensamento, em sentido simétrico, pois, à evolução que encontrámos nos setembristas.

Embora se pronuncie a favor do bicamaralismo no período em que o integramos (1), virá a confessar-se contra ele «nas presentes circunstâncias», em ensaio que redige no período do segundo exílio (2).

Já Ferreira Borges se mantém fiel ao credo moderado, ainda que se mostre flexível quanto à natureza e à composição da segunda câmara.

Desde o seu *Correio Interceptado*, de 1826, insiste na importância desta, nos termos previstos na Carta.

Também aqui a sua posição surge sustentada exclusivamente em argumentos históricos, fundados nas «antigas leis e práticas da monarquia», em contradição, portanto, com o que queria o vintista Bento Pereira do Carmo.

Para ele (3),

«Quem diz Monarquia supõe Jerarquia ou desigualdades de graduações originadas no merecimento galardoado e continuadas em descendências. [...] Devem-se por respeito de sua origem prerrogativas a estas classes, assim como se lhes devem prémios por seus feitos, de que essa prerrogativas são continuação. [...] Esta classe (4) foi sempre graduada desde o começo da Monarquia e tinha um lugar distinto no fazer as Leis. Atestam-no perto de 100 cortes, sem contar as duvidosas.»

Ora (5),

«A Constituição de 1822 não contemplou esta classe; espoliou-a desse lugar, que sempre teve; e querendo fazer a guerra ao poder do Rei destruiu-lhe o seu maior e mais constante inimigo.»

Assim, é (6)

«um defeito na Constituição de 1822 a nenhuma contemplação da classe e o esbulho que se lhe faz de ser *Estado* ou *Braço* que por tantos séculos tiveram em

senadores», que seja eleita e «por categorias» (artigo 3.º). Assim também Passos Manuel, que, de uma posição inicial contrária ao bicamaralismo (cf. o discurso de 21 de Janeiro de 1837), vem a optar por ele após a segunda restauração da Carta: ver o *Discurso do Sr. Deputado Passos (Manuel) na Sessão de 18 de Outubro de 1844*, p. 44.

(1) Cf. «Dos poderes ou autoridades constitucionais», *Campeão Português*, 24-25, Junho/ /Julho de 1820.

(2) Ver *Ensaio Histórico-Político sobre a Constituição e Governo do Reino de Portugal*, Paris, Hector Bossange, 1830, pp. 242-244.

(3) Carta 49, de 1 de Junho de 1826, *Correio Interceptado*, pp. 241-243.

(4) A nobreza, que, para ele, inclui o alto clero, o qual não deve constituir-se em classe à parte: cf. Carta 49, de 1 de Junho de 1826, *Correio Interceptado*, pp. 246-247.

(5) *Ibidem*, p. 243.

(6) *Ibidem*, pp. 245-246.

exercício; eles também têm *agravamentos* a emendar, direitos a sustentar e voto na Lei, que tem de obrigá-los também».

Já na *Cartilha*, de 1832, continuando, muito embora, a optar pelo bicamaralismo, mostra preferência por uma segunda câmara eleita e, portanto, nem hereditária nem vitalícia ([1]):

«Assim como o poder do rei e dos deputados é delegado, assim o é o poder dos pares, porque na sociedade não há outra fonte de poder salvo na eleição e delegação dos povos.

«Logo persuade a razão que os pares devam ser eleitos como os deputados; porque na escolha ou nomeação que deles faz o rei, há já uma subdelegação e portanto deixa de haver aquela transferência de poder imediata, que só é possível dar-se entre o eleitor e o eleito. Se é necessário que hajam duas secções de legisladores, exija-se de cada um deles requisitos diversos e vá ser par o que tiver as qualidades específicas dessa ordem, mas que haja eleição entre os classificados nela. A nomeação pelo delegado não é eleição do delegante, é subdelegação.

«A razão persuade igualmente que a qualidade de hereditário é incompatível com o atributo legislador: 1.º porque é necessária a eleição — 2.ª porque nenhum homem pelo simples acto de nascer homem está absolutamente apto para ser legislador. Isto em rigor de raciocínio procede mesmo contra a qualidade de vitalício.»

Mas a sua evolução neste ponto irá num sentido progressivamente mais conservador, como o comprova a predilecção manifestada no seu *Exame Crítico* por uma segunda câmara vitalícia ([2]).

Aqui, o argumento em favor do bicamaralismo é fundamentalmente jurídico-formal, seguindo o timbre geral da obra, falando em nome de uma organização do poder legislativo inspirada na do poder judicial, com três instâncias: no caso, as duas Câmaras e o Rei, no momento da sanção.

E daí que considere, tanto contra a atribuição da exclusividade legislativa ao monarca, como é próprio do «despotismo absolutista», quanto contra semelhante atribuição a uma câmara eleita, como o seria do «despotismo democrático», que ([3]):

«À face de quanto temos escrito e raciocinado podemos asseverar com convencimento que supor a possibilidade de uma só Instância absoluta e despótica no poder de fazer leis é um absurdo político, é um filho do amor próprio de cada um dos que pretenderem obter lugar nessa Câmara.»

De entre os outros grandes pensadores moderados, Silvestre defende também o bicamaralismo, reservando a câmara baixa para a representação dos «três esta-

([1]) *Cartilha*, pp. 16-17.
([2]) *Exame Crítico*, p. 25.
([3]) *Exame Crítico*, p. 23.

dos» e a câmara alta, também eleita, para a representação das províncias. Neste quadro, como já vimos, só o Rei é, portanto, o representante da Nação como tal.

Mouzinho da Silveira, como sabemos, não é fértil em reflexões teóricas sobre os princípios do governo representativo, nem sobre as questões filosóficas e jurídicas atinentes.

Depois de aderir à Carta, não mais o vemos cuidar das fórmulas que aí são adoptadas, mas apenas dos modos de as concretizar na prática, através dos decretos e regulamentos adequados à modernização do país e à sua adaptação aos princípios nela contemplados (1).

Em todo o caso, é curioso que num texto de 1820 dedicado à forma de convocação das Cortes, numa época ainda imbuída do entusiasmo vintista, mostre já preocupação pela representação das «classes elevadas» (2), preconizando, inclusivamente, que as Cortes fossem convocadas segundo a antiga forma da reunião separada dos três estados, embora com predomínio numérico dos representantes do povo, para prevenir a situação de sessões plenárias em que o Congresso tivesse de ser chamado a resolver antagonismos entre as ordens (3).

E, quase uma década depois, ainda o ouvimos dizer (4):

«É preciso que a nobreza aprenda que ela é necessária à ordem pública como recompensa de antigas virtudes e fadigas, mas não é o monopólio particular das famílias que a possuem agora.»

Por outro lado, no decreto de 4 de Abril de 1832 que abule os morgados e capelas com rendimento líquido inferior a duzentos mil réis e os vínculos com qualquer rendimento, a excepção introduzida para os morgados de rendimento superior ao indicado é expressamente justificada pela instituição constitucional de pares vitalícios e hereditários.

Finalmente, na sua «Proposta de Execução de Golpe de Estado, pela Rainha e pelo Rei, para estabelecer uma nova Carta Constitucional», cuja redacção pode ser situada algures entre 1838 e 1842, portanto mais de vinte de anos depois da primeira declaração, ainda propõe que a nova Constituição preveja um corpo de pares eleitos.

Finalmente, Almeida Garrett, que é, como também já sabemos, um caso algo atípico adentro a matriz reformista, uma vez que a sua opção por esta convive com

(1) Ele próprio parece confessá-lo, quando declara: «A Nação está tranquila e à voz do governo nenhuma divergência há de aparecer contra a óptima Carta; a qual, precisamente como ela é, querem todos os bons portugueses, sem mais, nem menos, porque El-Rei a deu e porque ninguém merecia, nem tanto a Deus, que a inspirou.» (Carta de Julho de 1826 a destinatário desconhecido, *Obras*, I, p. 608.)

(2) «Memória sobre a reunião das Cortes», *Obras*, I, pp. 595-596.

(3) Cf. *ibidem*, pp. 395-398.

(4) Crítica ao Absolutismo Miguelista, *Obras*, I, p. 619.

alinhamentos políticos inicialmente mais radicais, é também favorável a uma segunda câmara, como o expressa no contexto da elaboração da Constituição de 1838 (1).

No entanto, mostra-se aí contrário a uma câmara alta hereditária (2), nomeada pelo Rei (3), ou eleita (4), uma vez que (5):

«Se os actos da câmara eleita, e propriamente popular, precisarem, segundo amiúde precisam, de moderação; se entre a acção da vontade que legisla e da força que executa, isto é, se entre o povo e a Coroa for mister usar de conciliação, que pode esperar-se, como mediadora, de uma câmara que, ou absolutamente seja de origem popular, ou absolutamente de origem real?»

Prefere, portanto, um sistema misto, em que a eleição popular selecciona os pares de entre um lote fornecido pelo Rei a partir dos cidadãos em condições de elegibilidade (6).

O motivo pelo qual o sistema misto simétrico lhe não parece tão proveitoso é que a selecção real de entre um conjunto de eleitos enfraqueceria a posição dos seleccionados e criaria, de entre os rejeitados, uma coorte de descontentes *contra o próprio sistema*, o que não sucede na outra solução, em que a última selecção se dá por via eleitoral e onde, portanto, não há um sujeito concreto que dela seja responsável.

Assim (7):

«Por este método tem a Coroa, dentro das categorias marcadas pela lei, de escolher um *quantum* suficiente de pares, sobre o qual possa livremente exercer-se a facção electiva do povo. Eu tenho a persuasão íntima que, no estado actual da sociedade na Europa, onde quer que houver monarquia representativa, há-de vir este sistema a prevalecer; porque ele é ao mesmo tempo o mais popular e o mais monárquico.»

Como vimos, a Constituição de 1838 não veio a consagrar a sua proposta.

5.8. Senado electivo *vs* pariato vitalício-hereditário

Este ponto é um simples desenvolvimento do anterior.

Como é natural, a alternativa que ele contempla só se coloca entre os adeptos do bicamaralismo e, portanto, dentro do campo reformista, aqui, no entanto, alargado aos setembristas que, após a primeira queda de Costa Cabral, viram nesta

(1) Cf. o discurso de 9 de Outubro de 1837, *Discursos Parlamentares e Memórias Biográficas*, pp. 17-19.
(2) *Ibidem*, pp. 21-22.
(3) *Ibidem*, pp. 22-26.
(4) *Ibidem*, pp. 26-33.
(5) *Ibidem*, pp. 31-32.
(6) *Ibidem*, pp. 34-41.
(7) *Ibidem*, p. 36.

cedência uma contrapartida razoável para garantir a normalidade do sistema representativo consagrado na Carta.

Estes últimos serão, evidentemente, favoráveis a uma segunda câmara eleita e renovável.

Mas essa é também, como também vimos, a posição de Ferreira Borges a partir do período da guerra civil ([1]), bem como a de Silvestre e de Garrett, este no quadro do sistema misto por ele proposto.

A doutrina de Silvestre Pinheiro Ferreira, adversa ao carácter vitalício e hereditário dos pares, bem como à sua nomeação real, obedece, como é seu costume, a uma fundamentação teórica ([2]):

«À excepção do monarca, nenhum funcionário público deve ser vitalício; porque repugna com a natureza do mandato o ser perpétuo. Bem pelo contrário, uma das principais garantias das liberdades públicas [...] consiste em sujeitarmos todos os empregos à prova de uma eleição anual.

«Mais repugnante é ainda, não só com o direito mas com a razão, que alguém suceda por modo de herança em qualquer emprego, que para o seu desempenho supõe sempre certa capacidade.

«Tão-pouco se pode compadecer com os princípios constitucionais que os agentes de um poder sejam nomeados pelos agentes de outro poder. A nomeação dos membros desta câmara pelo chefe do poder executivo é tão inconstitucional como o seria a dos deputados pela coroa ou pela câmara dos pares.

«Os pares são tão representantes da nação como o rei ou o deputados, com quem têm de concorrer para a confecção das leis.

«É pois em nome ou, para melhor nos exprimirmos, a bem dos interesses da nação, que eles exercem estas funções. São portanto mandatários da nação; e, por conseguinte, dela é que devem receber seus mandatos; ou, o que vale o mesmo, só por ela, mediante seus eleitores, é que podem ser escolhidos e nomeados.»

Trata-se, como é bom de ver, da coerente aplicação do seu princípio de «eleição nacional para todos os poderes», em que, como ele enfatiza, se encontra resumida toda a «ciência da política constitucional» e a moldura essencial de todo o genuíno sistema representativo ([3]).

([1]) Cf. *Cartilha*, pp. 16-17, e *Exame Crítico*, p. 25.

([2]) *Observações sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal e a Constituição do Império do Brasil*, pp. 33-34. Ver também *Manual do Cidadão*, I, 8, q. 274.

([3]) *Breves Observações*, pp. VIII-IX. Cf. *Manual do Cidadão*, I, 10, q. 471.

A contra-revolução

«Para que serviria agora mudar a nossa forma de governo e dar uma nova constituição? Para melhorar a sorte da nação? Não é preciso, estamos muito bem com a constituição que temos e todas as mudanças de governo são perigosas.»

José Acúrsio das Neves, *Continuação das Cartas aos Portugueses*, XIII

1. Breve enquadramento histórico-ideológico

1.1. Caracterização geral

O pensamento contra-revolucionário que floresce no período oitocentista é fundamentalmente crítico, polémico ou apologético, não construtivo nem teorético.

Há, sem dúvida, uma intenção doutrinária na obra do Marquês de Penalva, de Gouveia Pinto, principalmente de Gama e Castro, bem como em alguns contributos de José Acúrsio das Neves e de Faustino da Madre de Deus.

Todavia, mesmo neste último caso, a argumentação é, em regra, pobre, o pensamento pouco original e o valor doutrinário fraco.

De novo, Faustino, nos seus textos de cariz especulativo, e, em especial, Gama e Castro são a excepção.

Mas também aqui há por vezes um resvalar para o acinte ou para o trocadilho fácil, de que é exemplo, entre muitos outros possíveis, este chiste desengraçado de Faustino da Madre de Deus ([1]):

«Tantos direitos, tantos direitos, e a constituição tão torta.»

([1]) *A Constituição de 1822 comentada e desenvolvida na prática*, Lisboa, Typographia Maigrense, 1823, p. 12.

Por outro lado, os ensaios críticos assumem frequentemente os contornos do panfleto, da sátira, da diatribe, em geral verrinosos, pessoais e gratuitos, o que lhes retira interesse teórico. É esse o caso, em especial, de José Agostinho de Macedo, de Frei Fortunato de São Boaventura e de Castro Mendonça, cujos títulos principais falam por si: *A Tripa Virada* (1823) e *A Besta Esfolada* (1828-1831), do primeiro; *O Punhal dos Corcundas* (1823-1824), do segundo; *A Facécia Liberal e o Entusiasmo Constitucional* (1822), do terceiro.

Finalmente, em quase todos estes casos, os raros contributos doutrinais carecem de fôlego e de originalidade, reproduzindo mimeticamente as tendências e modas europeias, como acontecerá, um século mais tarde, com o Integralismo Lusitano.

Todo este escasso esforço especulativo, redundará, do ponto de vista teórico, numa inclinação para o hibridismo, em que se misturam, algo assistematicamente, laivos de corporativismo, de providencialismo, de contratualismo e de voluntarismo.

É, em todo o caso, possível disciplinar esta inclinação sob uma explicação plausível: os autores reaccionários portugueses de Oitocentos bebem uniformemente na tradição a doutrina corporativista quanto ao modo de conceber a relação entre os indivíduos e a sociedade, optando, numa coerente linha anti-individualista, pelo primado desta sobre aqueles; mas já no que respeita à questão da origem da sociedade, as respectivas posições divergem, seguindo uns uma linha providencialista, outros uma doutrina contratualista, de inspiração mais ou menos hobbesiana, outros ainda, os responsáveis pelos contributos mais interessantes e originais, uma tese voluntarista, em que a influência deste filósofo britânico também não estará ausente.

E é também possível, como veremos, detectar na maior parte dos autores uma tendência teórica dominante, que sobreleva todas as outras, o que ajuda o estudioso a dispô-los e classificá-los sob determinadas categorias típicas.

O que nos permite passar desde já para a caracterização das fases e correntes.

1.2. Fases e correntes

Começamos, também aqui, por determinar as grandes fases do pensamento reaccionário, em que, se nos não enganamos, é proveitoso distinguir três momentos:

1.ª fase: a resistência contra as novas ideias (até 1820). Se exceptuarmos as diatribes contra os pedreiros-livres e o pensamento afrancesado, em que o período foi fértil, ainda assim em época posterior ([1]), o Marquês de Penalva distingue-

([1]) Sobre este tópico na literatura da época, veja-se: Armando Malheiro da Silva, *Ideologia e Mito no Miguelismo. Subsídios para o Estudo da Contra-Revolução no Portugal Oitocentista*, Coimbra, Minerva, 1993, pp. 340-375.

-se, solitário, como a grande figura desta fase. A sua obra *Dissertação a favor da Monarquia* será a primeira, e única, durante toda a época anterior às invasões francesas, a procurar pensar, de um ponto de vista contra-revolucionário, o sentido e os efeitos da sublevação de 1789 e reagir por antecipação contra os sinais de propagação do incêndio subversivo à Península, quando ainda nada de palpável os fazia antever.

2.ª fase: o combate contra o novo regime (1820-1834). Trata-se da época de florescimento do vezo panfletário dos absolutistas, tanto em reacção à situação revolucionária e constitucional dominante, entre 1820 e 1823 e entre 1826 e 1828, como principalmente do alto do trono restaurado, a partir de 1823 e de 1828.

Avultam aqui, em número e em intensidade, os grandes contributos do período, em especial graças à obra de José Acúrsio das Neves, de José Agostinho de Macedo, de Frei Fortunato de São Boaventura, de Faustino da Madre de Deus e de Castro Mendonça.

3.ª fase: diplomacia, doutrinação e propaganda (desde 1834). São os meios que restam aos legitimistas (para além da colaboração em iniciativas sediciosas) após a queda do regime miguelista e a derrota definitiva da reacção.

Distinguem-se, como figuras principais nesta fase, António Joaquim de Gouveia Pinto (embora a sua obra teórica mais importante seja anterior e coincidente com a segunda fase), António Ribeiro Saraiva e José da Gama e Castro.

De acordo com as teses predominantemente adoptadas por cada um destes autores a respeito da origem da sociedade, e, nela, sobre o fundamento histórico e jurídico da autoridade real, que constitui comummente, para eles, o factor básico de distinção teórica (como bem se compreende atendendo ao pendor combativo de que se reveste a sua ideação e à natureza da posição adversa contra a qual se vêem forçados a terçar armas, de matriz sempre mais ou menos rosseauniana, a despeito dos detalhes), assim também se distinguirão as principais correntes doutrinárias representadas no período por estes autores.

São elas:

1. A corrente *providencialista*, representada por Gouveia Pinto, para a qual o poder real deriva directamente do Altíssimo, não podendo, portanto, ser contestada em caso algum, antes fazendo contar como crime qualquer atentado contra a ordem que dele deriva.

2. O *contratualismo absolutista*, sem grande expressão no período, embora com incidência em certas páginas de Ribeiro Saraiva, para quem a soberania é depositada no monarca em virtude de um pacto originariamente estabelecido com os cidadãos.

3. O *contratualismo conservador*, simples modalização do anterior, do qual se distingue não tanto pela natureza do poder exercido pelo Rei em virtude do con-

trato social originário, como a designação *ad hoc* que utilizamos poderia sugerir, mas sim pela motivação ideológica que faz optar pela tese contratualista como legitimação do Antigo Regime e fundamento do exercício absoluto do poder que nele é detido pelo monarca. Faustino da Madre de Deus é o representante desta corrente.

4. O *voluntarismo*, variante atípica ainda dentro da grande família contratualista, neste caso com forte ascendente hobbesiano, que encara a autoridade absoluta do Rei como um simples facto histórico, fundado na desigualdade humana e nas relações de força e poder que ela inevitavelmente gera. José Agostinho e Gama e Castro são os seus principais epígonos.

Para lá destas quatro correntes, também se encontram posições inextricavelmente híbridas ou desalinhadas, como é o caso de Penalva e de Acúrsio das Neves.

Estes os instrumentos conceptuais que nos permitirão ensaiar agora um levantamento prévio das principais figuras que emergem no período, bem como uma breve caracterização da sua obra e do seu pensamento.

1.3. Figuras

A primeira delas é-o por justificada precedência cronológica. Trata-se do **Marquês de Penalva.**

Fernando Teles da Silva Caminha e Meneses, de seu nome, nasceu a 9 de Junho de 1754 e morreu a 10 de Dezembro de 1818.

Ostentou os títulos de 3.º Marquês de Penalva, 6.º Marquês de Alegrete e 7.º Conde de Tarouca, foi gentil-homem da Câmara da Rainha D. Maria I, censor régio da Mesa do Desembargo do Paço, deputado à Junta dos Três Estados, presidente da Junta do Tabaco e sócio honorário da Academia Real das Ciências.

A sua obra, sem nada de extraordinário que a recomende do ponto de vista teórico, tem o mérito indiscutível de anteceder em vinte anos o grosso dos textos contra-revolucionários e de ser a única, com a ressalva anteriormente assinalada, que surge no período anterior a 1820.

O seu texto mais importante, a *Dissertação a Favor da Monarquia*, de 1799, é, por isso mesmo, um ensaio cuja principal valia reside em ser a primeira apologia do governo tradicional perante as transformações produzidas pela Revolução Francesa.

De resto, é argumentativamente frágil, ideologicamente nebuloso, confuso e híbrido, acabando por expressar mais a resistência conservadora de uma classe ameaçada do que a defesa consistente das virtudes e vantagens do Antigo Regime, ou a justificação convicta do ideário absolutista, em qualquer das suas matizes teóricas.

Daí que, nas suas grandes opções, configure um posicionamento, regra geral, moderado, não variando significativamente — salvaguardada, evidentemente, a drástica mudança de circunstância política promovida pela alteração de regime entretanto operada e a rica aprendizagem histórica que os vinte anos subsequentes propiciaram — das posições que os liberais mais conservadores virão a assumir após 1820.

Encontramos nele emblematicamente a confluência dos absolutismos de matriz providencialista e de matriz contratualista que há pouco esquematizámos.

Atesta, por exemplo, uma clara profissão de fé providencialista aquela em que declara ([1]):

«O pacto social não fez a soberania, nem a pode impedir, designou, como já disse, e a todos diz a razão, aquele que recebe de Deus o poder.»

Mas, *a contratio sensu*, é já contratualista a posição que adopta expressamente acerca da constituição da sociedade política ([2]):

«Cederam então a este Pai comum todos os Pais de família os seus veneráveis direitos e encarregou-se a um só o governo de todos.»

A par destas duas perspectivas, já de si tão flagrantemente contraditórias, no espírito como na própria letra, insinua-se ainda o tradicionalismo corporativo, na imagem organicista que compara o corpo social com o corpo físico e na analogia que ela estabelece entre a relação entre o Senhor e os seus vassalos com a relação entre a cabeça e os membros ([3]).

Obras principais:

Dissertação a Favor da Monarquia, onde se prova pela razão, autoridade e experiência ser este o melhor e mais justo de todos os governos e que os nossos Reis são os mais absolutos e legítimos Senhores dos seus Reinos, oferecido a Sua Alteza Real o Príncipe do Brasil nosso Senhor pelo Marquês de Penalva, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1799; *Dissertação sobre as Obrigações do Vassalo,* Lisboa, Imprensa Régia, 1804; «Carta de hum Vassalo Nobre ao seu Rey», *Investigador Portuguez,* XXXVI, Junho de 1814 (reedição: Lisboa, Tiprographia Rollandiana, 1820).

Estudos sobre o pensamento e a acção deste autor:

Fernanda Odete O. L. Brandão, *O Marquês de Penalva. Sua Vida e Pensamento Político,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1968 (dissertação de licenciatura).

([1]) *Dissertação a Favor da Monarquia,* p. 54.

([2]) *Ibidem,* p. 18. Cf. pp. 48-56.

([3]) Cf. *ibidem,* p. 46. Com estas figuras são consistentes a conceptualização do monarca segundo o modelo do Pai de família (*ibidem,* pp. 17-19, 34-35, 84) e a analogia estabelecida entre a monarquia e o governo de Deus no universo (*ibidem,* pp. 22-24).

Autores da segunda fase:

José Acúrsio das Neves. Nasceu a 14 de Dezembro de 1766, em Cavaleiros de Baixo, distrito de Coimbra.

Entre 1782 e 1787, frequentou o curso de Direito na Universidade de Coimbra.

Concluído o curso, integra a Mesa do Desembargo do Paço, onde permanece os oito anos seguintes.

De 1795 a 1802, desempenha as funções de Juiz de Fora e depois de Corregedor na cidade de Angra.

Regressa a Lisboa em 1807, aquando do início das invasões francesas e da fuga da Corte para o Brasil.

Na Beira, onde se refugia, redige, nos anos de 1808 e 1809, os seus *Escritos Patrióticos*, primeiros prenúncios da *História Geral da Invasão dos Franceses em Portugal e da Restauração deste Reino*, que virá a escrever em 1810-1811.

Por nomeação régia, regressa ao funcionalismo em 1810, onde se mantém até 1821, altura em que é afastado, em virtude da sua militância contra-revolucionária.

Com a revolução liberal, dedica-se ao publicismo político, dando à estampa diversos escritos, de entre os quais as *Cartas de um Português aos seus Concidadãos*, de 1822. Neste mesmo ano, é eleito para as Cortes ordinárias, onde se distingue como principal chefe de fila da corrente realista, cabendo-lhe, em particular, empreender a defesa da Rainha aquando da recusa desta em assinar a Constituição.

Temporariamente readmitido no Estado em 1823, após a Vila-Francada, é novamente demitido, e desta vez preso e homiziado, na sequência da Abrilada, só voltando a reassumir funções públicas em 1826, com a morte de D. João VI.

Em 1828, integrou a Junta dos Três Estados mandada reunir por D. Miguel, competindo-lhe responder em nome dela ao discurso de proposição da Coroa.

Em 1833, sai de Lisboa em virtude de um surto de cólera, vindo a morrer no ano seguinte em Arganil, a 6 de Maio de 1834.

Obras principais:

Cartas de hum portuguez aos seus concidadãos sobre differentes objectos de utilidade geral e individual, Lisboa, Typographia de Simão Thaddeo Ferreira, 1822; *Continuação das cartas aos portuguezes. Seguem-se as que foram escriptas depois da restauração do Governo legitimo de S. Magestade*, Lisboa, Typographia de Simão Thaddeo Ferreira, 1823. Ambos reeditados em: *Obras Completas de José Acúrsio das Neves*, VI, Porto, Afrontamento, s. d., pp. 29-190.

Frei Fortunato de São Boaventura. Nasceu em Alcobaça em Abril de 1777.

Ingressou no Mosteiro de Alcobaça, onde professou a 25 de Agosto de 1795.

Frequentou depois Teologia na Universidade de Coimbra, vindo a doutorar-se em 8 de Julho de 1810.

Nomeado professor substituto da Universidade de Coimbra em 1812, para o ano lectivo então iniciado, renunciou ao cargo, para assumir o de mestre do Colégio das Artes.

Em 1820, foi nomeado cronista da Ordem Cisterciense e passou a integrar como sócio correspondente, depois como sócio livre, a Academia das Ciências.

Atravessou silenciosamente o período revolucionário, só manifestando, ruidosamente, a sua adesão ao absolutismo após a Vila-Francada.

Nomeado por D. Miguel reformador geral dos estudos, em 1831, é elevado nesse mesmo ano à dignidade episcopal. Em 3 de Junho de 1832, é sagrado arcebispo de Évora.

Em 1833, com o avanço das tropas liberais, abandona a diocese e, após a Convenção de Évora-Monte, refugia-se em Roma, para onde, em breve, D. Miguel se irá também retirar.

Dedicou-se aí a trabalhos literários e históricos, bem como à defesa da causa legitimista.

O governo liberal nunca lhe permitirá retomar funções nem regressar a Portugal.

Morreu em Roma, a 12 de Dezembro de 1844.

Principais documentos:

O Punhal dos Corcundas, 1-33, Lisboa, Oficina da Horrorosa Conspiração, 1823-1824.

Estudos sobre o pensamento e a acção deste autor:

Fernando de Campos, *D. Frei Fortunato de S. Boaventura: Mestre da Contra--Revolução*, Lisboa, José Fernandes Júnior, 1928; Marília Evangelina Sota Favinha, *Frei Fortunato de S. Boaventura e a «Contra-Revolução»: Sociabilidade e Intervenção Política*, Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 1996.

Castro Mendonça. Francisco de Assis Castro (Mendonça) nasceu em Coimbra em 1791 (ou 1792).

Jornalista e panfletário absolutista, assumiu a defesa pública do legitimismo em pleno período revolucionário.

O único cargo público que se lhe conhece é o de presidente da Câmara Municipal do Barreiro, para que foi eleito em 1835, mas de que foi de imediato demitido, juntamente com toda a vereação, pelo governo liberal.

Bacharel em Medicina, tornou-se adepto da medicina homeopática, a cuja divulgação e prática se veio a dedicar integralmente no final da vida, em Mafra, onde se fixou.

Morreu nesta vila, a 5 de Julho de 1860.

Obras principais:

Somnambulismo do solitario da facecia, Lisboa, Typographia Patriotica, 1822; *A facecia liberal e o enthusiasmo constitucional. Dialogo entre hum solitario e hum enthusiasta*, Lisboa, Typographia Patriotica, 1822.

Representantes do providencialismo:

Gouveia Pinto. Não se conhece a data do seu nascimento.

Licenciou-se em Direito pela Universidade de Coimbra, ocupando em seguida diversas funções na magistratura (Corregedor da Câmara de Portalegre; Juiz do Tombo do Almoxarifado da Bemposta; Desembargador da Casa da Suplicação).

Distinguiu-se em trabalhos de índole histórica e jurídica, bem como na doutrinação contra-revolucionária e no jornalismo político em prol da causa legitimista.

Morreu na Mealhada (Loures), a 10 de Outubro de 1833.

A sua obra principal são *Os Caracteres da Monarquia*, de 1824, onde procura enunciar os sinais distintivos, ou critérios, para considerar a monarquia como forma de governo preferível a todos os outros («caracteres da monarquia» significa justamente isso, para ele).

Em consequência, a estrutura do ensaio é triádica, abrangendo sucessivamente a monarquia «considerada em si mesma» (cujos «caracteres» são a antiguidade, a independência, a unidade, a bondade e a duração), «em respeito à Nação» (liberdade, bens, justiça, prémios, literatura, homens grandes) e «em contemplação ao Soberano» (trono hereditário, poder absoluto, respeito às leis antigas e ser virtuoso o soberano).

Embora pobre doutrinariamente, como, aliás, o índice citado deixa adivinhar, é o mais puro representante do providencialismo absolutista em Portugal, no período em apreço.

São dele estas palavras, em que a confissão providencialista, em particular contra a tese contratualista, é indesmentível ([1]):

«Reinam os Reis não por convenção humana, não por capricho, nem pacto livre dos homens, não pela necessidade, nem pelo acaso, mas pelo mesmo Deus, que os elege com eleição eterna [...]»

E mais adiante ([2]):

«A obrigação sagrada do vassalo, ou súbdito, como membro da sociedade, é obedecer e respeitar a pessoa do Rei: pois que, sendo legitimamente aclamado, recaem nele os Direitos primitivos e essenciais da Soberania e nenhum tem o direito de se opor à sucessão do Trono e ao exercício dos poderes conferidos ao Rei.»

Obras principais:

Manual de appelações e agravos ou dedução systematica dos principios mais solidos e necesssarios à sua materia, fundamentada nas leis deste Reino, 2.ª ed., duplicadamente aumentada, Lisboa, Imprensa Régia, 1820; *Os Caracteres da Monarquia expostos em rezumo, para o fim de mostrar ao mesmo tempo a preferência que ella merece entre as mais*

([1]) *Os Caracteres da Monarquia*, p. 62.
([2]) *Ibidem*, p. 68; cf. pp. 112-113.

fórmas de governo, offerecidos a sua magestade el-Rei D. João VI N. Senhor pelo bacharel António Joaquim de Gouvea Pinto, Lisboa, Imprensa Régia, 1824 (reedição: Lisboa, Pro Domo, 1944); *Representação dirigida ao senhor Dom Miguel, como soberano deste Reino por hum Magistrado desta Côrte com seus Officiaes, em que se mostra com a maior evidência que Elle he o Legitimo Sucessor, e Herdeiro da Coroa Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Régia, 1828; *Demonstração dos direitos que competem ao Senhor D. Miguel I sobre a successão da coroa de Portugal,* Lisboa, Imprensa Régia, 1828; *Periódico para os Bons Realistas. Jornal histórico, político e noticioso,* Lisboa, Imprensa Silvana, 1828.

Representantes do contratualismo:

Ribeiro Saraiva. António Ribeiro Saraiva nasceu em Sernancelhe, a 10 de Junho de 1800.

Formou-se em Leis e Cânones pela Universidade de Coimbra em 1823.

Aderiu à causa legitimista em 1826, na sequência da outorga da Carta.

Tendo então emigrado para Espanha, seguiu D. Miguel no seu regresso ao país, em 1828.

Durante todo o consulado miguelista, exerceu funções diplomáticas na Embaixada Portuguesa em Londres.

Com a queda do regime absoluto, fixou-se definitivamente em Inglaterra, de onde nunca mais viria a regressar, mantendo-se sempre um adepto indefectível da causa de D. Miguel, com quem colaborou intensa e proximamente, designadamente em tarefas diplomáticas.

Senhor de uma longevidade rara para a época, morreu em Kent (Inglaterra), a 15 de Dezembro de 1890.

Do ponto de vista doutrinal, interessam especialmente os três primeiros opúsculos que publicou: a *Traduction d'une lettre d'un individu a son ami, sur les affaires actuelles du Portugal, publiée par un ami de la légitimité et de la justice; Eu não sou um rebelde ou a questão de Portugal em toda a sua simplicidade oferecida aos políticos imparciais e aos homens de boa fé;* e *D. Miguel I: Obra a mais completa e concludente que tem aparecido na Europa sobre a legitimidade e inauferíveis direitos do senhor D. Miguel I ao trono de Portugal,* todos de 1828.

Neles, Ribeiro Saraiva empreende a defesa do direito de D. Miguel ao trono de Portugal, assumindo para tal uma perspectiva contratualista, de acordo com a qual o pacto fundamental dispõe da legitimidade, prerrogativas e direitos do Rei e, portanto, sobrepõe-se-lhes.

Ver, em especial, o segundo ensaio, de longe o mais rico teoricamente (1):

(1) *Eu não sou um rebelde,* pp. 7-8 e 9; sublinhados nossos.

«Nós temos Leis Fundamentais *estabelecidas pela Nação e pelo Rei*, confirmadas e sancionadas por Leis e Direitos dos nossos Soberanos. Estas Leis não podiam ser mudadas senão do mesmo modo e da mesma forma que se tinha praticado para as estabelecer.

«As Leis Fundamentais, tendo sido estabelecidas pela Nação e pelo Rei, como fundamentos ou modificações do contrato social, conforme os bons princípios da justiça universal, seria absurdo dizer que elas podiam ser mudadas à vontade somente de uma das partes contratantes; pois isto seria admitir que uma das partes não tinha senão direitos, entretanto que a outra não tinha senão deveres, o que tornaria o contrato injusto, nulo e ilusório.»

A motivação próxima deste opúsculo é a outorga da Carta por D. Pedro IV, cuja legitimidade pretende contestar, em nome do princípio de acordo com o qual o pacto firmado entre a Nação e o Rei não pode ser alterado «à vontade somente de uma das partes contratantes» (no caso, a do Rei) ([1]).

Todavia, a posição de fundo, de recorte contratualista, mantém-se válida no conjunto do pensamento deste autor.

Obras principais:

Traduction d'une lettre d'un individu a son ami, sur les affaires actuelles du Portugal, publiée par un ami de la légitimité et de la justice, Paris, Delaforest, 1828 ; *Eu não sou hum rebelde ou a questão de Portugal em toda a sua simplicidade offerecida aos políticos imparciaes e aos homens de boa fé*, Lisboa, Impressão Silviana, 1828; *D. Miguel I: Obra a mais completa e concludente que tem apparecido na Europa sobre a legitimidade e inauferiveis direitos do senhor D. Miguel I ao throno de Portugal*, Lisboa, Impressão Regia, 1829[3]; *Cartas conspiradoras de A. R. Saraiva*, Londres, Schulze, 1844; *Diário de Ribeiro Saraiva*, I-II, Lisboa, Impressão Nacional, 1915-1917; *Em nome de Sua Magestade Fidelissima El Rei O Senhor Dom Miguel I*, Londres, Schulze, s/data.

Estudos sobre o pensamento e a acção de Ribeiro Saraiva:

João M. D. da Motta Veiga, *António Ribeiro Saraiva. Vida, Obra e Pensamento*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966 (dissertação de licenciatura).

Faustino da Madre de Deus. Faustino José da Madre de Deus de Sousa Coutinho nasceu no final do século XVIII, em Lisboa, onde veio a morrer, vítima da epidemia de cólera, em Junho de 1833.

Aluno da Casa Pia de Lisboa, ingressou na Armada, onde chegou ao posto de primeiro-tenente, pedindo depois a demissão.

Começou por ser liberal e maçāo, como o atestam algumas poesias que subsistem dessa época. A partir da Vila-Francada, vemo-lo já como um contumaz defensor e doutrinador do absolutismo.

([1]) Como veremos em seguida, este mesmo argumento será também invocado por Faustino da Madre de Deus.

Da sua extensa obra, merecem notícia mais circunstanciada alguns títulos.

Em primeiro lugar, a sua *Epístola à Nação Francesa*, publicada em 1823. Trata-se de um texto em verso dirigido contra a «facção maçónica» como origem secreta da revolução liberal. O poema é precedido de um preâmbulo e seguido de extensas notas. A epístola é dirigida à «Nação Francesa», porque a sua redacção antecede a Vila-Francada e o autor contava publicá-la em França.

A *Justificação da Dissidência Portuguesa contra a Carta Constitucional*, de 1828, tem um objectivo mais palpável. O opúsculo pretende denunciar, em primeiro lugar, a ilegitimidade da ascensão ao trono de D. Pedro IV, em virtude de ser rei estrangeiro, o que (*cliché* convencional nos textos legitimistas) seria contraditório com as leis de Lamego, e de terem sido preteridas certas formalidades tradicionais como a aclamação, o juramento dos três estados e o auto de reconhecimento das municipalidades. Supletivamente, procura apontar ainda as proximidades entre a Constituição de 1822 e a Carta de 1826 e as contradições internas desta última (o que, aliás, faz bem), bem como, o que é curioso no contexto, reclamar o direito à resistência passiva.

Nos *Absurdos Civis, Políticos e Diplomáticos*, também de 1828, Faustino caustica o que lhe parecem ser as incompatibilidades decorrentes da junção no mesmo monarca do Reino de Portugal e do Império do Brasil, de acordo com o tratado de 23 de Agosto de 1825.

O *Aviso aos Meus Concidadãos*, ainda da mesma data, é um pequeno opúsculo apelando à unidade do Povo em torno das Cortes dos três estados, então convocadas.

Já *A Revolução e Portugal*, de 1832, assume uma inspiração apologética e providencial, para mostrar «a impossibilidade de permanecerem os Portugueses subjugados pela Revolução» ([1]), como forma de desanimar a incursão liberal que se aproximava.

Os Povos e os Reis, de 1825, é o único verdadeiro ensaio teórico de Faustino da Madre de Deus.

O título parece ser uma alusão ao passo do *Manifesto Autêntico da Nação Portuguesa à Europa*, de 1641, que diz: «os Povos e os Reis só eles juntos em Cortes tinham autoridade para variar o antigo modo de sucessão».

O título dá, portanto, o tom contratualista que percorre todo o texto.

Trata-se de um tratado de índole doutrinal, norteado pelos seguintes desideratos ([2]):

«Mostrar 1.º que todas as fórmulas políticas usadas nas monarquias absolutas se derivam de um simples princípio, o qual existiu de facto entre os Portugueses; 2.º que os povos não têm o direito de mudar a forma dos seus legítimos governos.»

([1]) *A Revolução e Portugal*, p. 13.
([2]) *Os Povos e os Reis*, p. 13.

Este segundo objectivo, que já notámos em Ribeiro Saraiva, é congénito ao movimento contra-revolucionário e dá o timbre da sua tarefa essencial, que surge plasmada no comentário de José Acúrsio das Neves em epígrafe e teremos, ulteriormente, ocasião de acompanhar ([1]).

Vale a pena, por isso, seguir a sua argumentação:

1. Não é possível, segundo ele, decidir com segurança a questão acerca da «origem da sociedade e dos governos» ([2]).

2. No entanto, «posto que não se saiba, nem seja possível saber-se, qual fosse a origem da sociedade e dos governos», «não é impossível estabelecer alguns princípios evidentes relativos a essas instituições» ([3]).

3. É esse o caso do seguinte: «o homem não tem o poder de produzir-se nem de conservar-se; logo, não é incriado: e logo houve uma causa que produziu o homem» ([4]). Assim, «quer o homem fosse produzido em grande, quer em pequeno número, isto é, quer aparecesse na Terra isolado, quer associado, é evidente que as instituições sociais não nasceram com ele: logo, as instituições sociais são, em toda a luz da evidência, obra dos homens» ([5]).

4. Ora, um dos carácteres definicionais da Nação é o de não depender «para o seu governo de potência alguma humana» ([6]).

5. Logo, «é da essência da Nação ser independente, ou soberana, que é a mesma coisa» ([7]).

6. Todavia, «a Nação, por ser um ente moral, não pode exercitar os seus atributos quaisquer que sejam: logo, a Nação não pode exercitar a soberania» ([8]).

7. Entramos aqui no ponto nuclear do raciocínio de Faustino: se a Nação é um ente moral, que como tal «não pode legislar, vem a ser de absoluta necessidade haver quem faça as vezes da Nação no exercício da soberania; aliás será impossível realizar a Constituição. Eis aqui a necessidade absoluta de haver quem exercite a soberania, deduzida do único princípio de se terem os povos constituído em corpo da Nação» ([9]).

8. Todavia, a Nação é *um* ente e não vários: «logo, parece mais coerente representá-la por um indivíduo do que por muitos; sendo a Nação una, indivisível por essência, representá-la por muitos essencialmente separados seria despedaçar

([1]) Ver *infra*, cap. 2, 2.3.
([2]) *Os Povos e os Reis*, *op. cit.*, p. 16.
([3]) *Ibidem*, p. 21.
([4]) *Ibidem*.
([5]) *Ibidem*.
([6]) *Ibidem*. p. 37.
([7]) *Ibidem*.
([8]) *Ibidem*.
([9]) *Ibidem*, p. 44.

a representação! Representar *um* por *muitos* é representar um sem unidade, é uma representação paradoxal» ([1]).

9. Entramos agora na componente histórica da argumentação: «É um facto geralmente sabido que eles [os Portugueses] conferiram a autoridade de exercitar a soberania em Portugal, por eleição nos campos de Ourique, e por constituição nas Cortes de Lamego, a um só homem; isto é, personificaram a Nação em um Rei, o qual foi D. Afonso Henriques; e transmitiram essa autoridade aos legítimos descendentes daquele monarca na ordem da primogenitura, preferindo a linha masculina à feminina. Logo, desde D. Afonso Henriques até D. Sebastião ninguém teve direito de legislar para os Portugueses senão os Reis de Portugal.» ([2]) O mesmo sucedeu após a usurpação filipina e com a aclamação de D. João IV, pelo que «enquanto existirem descendentes da Sereníssima Casa de Bragança, El-Rei só, e ninguém mais, tem direito de legislar em Portugal» ([3]).

10. Assegurada a forma dinástica do governo e o modo absoluto do seu exercício, Faustino envereda agora pela dedução dos atributos da soberania. Assim, «havendo os Portugueses constituído a representação nacional em um e não em muitos indivíduos, como está demonstrado por factos incontestáveis, era necessário que esse indivíduo ostentasse os atributos e caracteres nacionais, porque o meio mais fácil de transmitir ideias de entes morais é fazer com que no representado se veja a maior verosimilhança possível do representado» ([4]). E continua, numa passagem particularmente sugestiva: «Contemplemos, pois, o ente Nação como se fosse na realidade uma pessoa humana e vejamos com os olhos do entendimento quais seriam o seu esplendor, possessões e poder; pois que esses mesmos atributos devem caracterizar os Reis em quem a Nação está representada.» ([5]) Esses atributos (riqueza, magnificência, etc.) são descritos e justificados detalhadamente a seguir ([6]).

11. O mesmo se diga dos poderes que competem ao Rei, enquanto representante da Nação una, os quais são também deduzidos em seguida: «Se a Nação pudesse legislar e fazer executar as leis, é evidente que poderia conferir os prémios

([1]) *Ibidem*, pp. 44-45. Recorde-se, como uma curiosidade, que este argumento foi também usado pelos jacobinos em favor do unicamaralismo: cf. *supra*, cap. 1, 5.7.

([2]) *Ibidem*, p. 46.

([3]) *Ibidem*, p. 47.

([4]) *Ibidem*, p. 50.

([5]) *Ibidem*, p. 51.

([6]) Cf. *ibidem*, pp. 51-54. Mas ver também as pp. 64-67, onde Faustino explica de forma muito curiosa certas locuções e formas de dizer convencionais do absolutismo («El-Rei Nosso Senhor», «Meus Estados», «Meus Fieis Vassalos»), fundando-as na sua visão corporativa da Nação como um todo com preeminência sobre a parte e dela distinta e independente, que ao Rei cabe literalmente personificar.

e os castigos a quem os merecesse, na conformidade das mesmas leis: logo, a Nação teria poder de exercitar a soberania, ou o Legislativo; o de fazer e executar as leis, ou o Executivo; e o de punir e premiar, ou o Judicial: e logo os Reis de Portugal, em quem a Nação está personificada, devem exercitar estes três poderes com a mesma autoridade com que a Nação os exercitaria se fosse um ente racional: e como esta para exercitar os seus poderes não podia depender de potência alguma humana sem deixar de ser Nação, segue-se que os Reis de Portugal, para fazerem as vezes da Nação que representam, não devem estar sujeitos a potência alguma. Eis aqui por que o governo de Portugal se chama — Monarquia Absoluta — quer dizer, *governo de um só Príncipe que pode exercitar os três poderes políticos, sem depender para isso de potência alguma humana.*» (1)

12. Ora (entrando agora na segunda parte do argumento, relativo à ilegitimidade de qualquer alteração da forma de governo adoptada pelos «nossos maiores»), a jurisprudência prova que «pessoa alguma tem sobre as instituições mais direitos do que aqueles transmitidos pelo instituidor» (2).

13. «Ora sendo, sem dúvida alguma, a Monarquia absoluta em Portugal uma instituição dos Portugueses; e recaindo essa instituição no solo português, que de facto e de direito é propriedade da Nação Portuguesa; segue-se que os povos de Portugal não têm nem podem ter sobre essa instituição mais direitos do que aqueles transmitidos pelos instituidores.» (3)

14. Assim, «quando nas Cortes de Lamego se constituiu a Monarquia Portuguesa, disseram os instituidores no fim das Leis Fundamentais desta instituição — *Queremos que valham por nós e por todos os nossos descendentes* — logo os instituidores não só deixaram de transmitir a seus descendentes o direito de mudar a instituição, mas proibiram expressamente que ela fosse mudada: e logo os descendentes dos instituidores, isto é, os povos de Portugal, não têm o direito de mudar a Monarquia absoluta, que é a forma do seu legítimo governo» (4).

15. A consequência óbvia é que, embora, de facto, os povos tenham a capacidade para alterar a sua forma de governo, de direito não têm nenhuma legitimidade para o fazer, pelo que, «se o fizerem, cometem uma acção que não têm direito algum para cometer» (5). É, portanto, uma lei irrefragável aquela que obriga os povos a «respeitar a forma dos seus legítimos governos» (6).

---

(1) *Ibidem*, pp. 61-62.
(2) *Ibidem*, pp. 81-82.
(3) *Ibidem*, p. 83.
(4) *Ibidem*.
(5) *Ibidem*, p. 86.
(6) *Ibidem*, p. 99.

16. Por isso, num fraseado que faz lembrar assaz o dos liberais mais conservadores, pode ainda acrescentar: «Eu não insto para que os povos sejam escravos da Monarquia absoluta; não me oponho a que esta forma de governo adquira qualquer grau de perfeição de que for susceptível, pugno unicamente para que ela não seja reformada por quem não tem autoridade de a reformar; porque isso, de facto, será subversão.» ([1])

Este extenso e complexo argumento seria suficiente, por si só, para assegurar a Faustino da Madre de Deus um lugar na história do pensamento político do século XIX. Não porque esse argumento seja particularmente engenhoso, original ou persuasivo; mas, porque, num clima de grande desertificação mental, sobressai como uma tentativa genuína de *convencer racionalmente*, o que contrasta com a estratégia mais caceteira com que alguns dos seus correligionários pretendiam converter os inimigos políticos. Onde José Agostinho clamava pelo «sangue do açoite», Faustino avança com argumentos: e isto, sem dúvida, é uma evolução.

Independente de tudo o resto, este facto faz, portanto, dele, dentro do campo legitimista, o único pensador de algum vulto antes de Gama e Castro.

E embora a maior parte dos seus primeiros contributos, escritos no período revolucionário e no rescaldo do primeiro golpe miguelista, sejam, como vimos, essencialmente panfletários, facto é que aproveita a acalmia propiciada pela Abrilada para, no opúsculo que seguimos com mais detalhe, desenvolver uma doutrinação de maior fôlego.

Vê-se então tratar-se de um ideólogo com alguma autonomia mental, que não enfileira pelas soluções típicas adentro o movimento contra-revolucionário português. Embora integrando uma corrente contratualista marcada ([2]), parece aproxi-

([1]) *Ibidem*, p. 124.

([2]) Tal como em Ribeiro Saraiva, o passo onde mais claramente se afirma o contratualismo de Faustino é aquele em que rejeita o direito de D. Pedro IV a mudar a constituição da monarquia: «Não podia ignorar finalmente [D. Pedro] que, mesmo sendo legítimo Rei de Portugal, não tinha direito para destruir as Leis Fundamentais da Monarquia, nem os Foros e Privilégios dos Portugueses; *porque o Pacto de Lamego foi convencionado e celebrado de comum acordo entre o Rei e os Três Estados do Reino*: nem uma nem outra das Partes contratantes se reservaram nem até hoje reclamaram o direito de alterar nem destruir a convenção, quando necessário fosse ou lhes conviesse; logo, nem o Rei tem direito de mudar as Leis Fundamentais da Monarquia sem audiência dos Delegados dos Três Estados do Reino, nomeados com as formalidades que a mão dos séculos tem legalizado; nem os Três Estados do Reino têm o direito de transtornar as Leis Fundamentais da Monarquia sem audiência do Rei. [...] As Leis Fundamentais não são leis civis; *sobre esta imperam os Reis; e sobre os Reis imperam aquelas; porque elas são as que os constituem na soberania.*» (*Justificação da Dissidência Portuguesa contra a Carta Constitucional*, pp. 13-14; sublinhados nossos.) Ver também este passo da sua obra principal: «E posto que o direito de constituir o governo das grandes sociedades *fosse privativo dos povos associados* [...] nem por isso eles deixam de ter obrigação de respeitar a forma dos seus legítimos governos; porque eu como homem tenho direitos, mas como cidadão não

mar-se mais da adopção pragmática de um sistema autoritário de recorte conservador, que então só lhe parecia concretizar-se no quadro do Antigo Regime.

Este vezo está particularmente em evidência em Os Povos e os Reis, *em especial quando se refere às «revoluções subversivas», contra as quais sobretudo previne* (1):

«As revoluções subversivas são tão abomináveis que não há governo algum estabelecido, seja de facto, seja de direito, que não castigue aquele que pretendesse derribá-lo; logo, os revolucionários são delinquentes para todos os governos, ou intrusos, ou legítimos, qualquer que seja a sua forma; e logo os mesmos revolucionários, quando governam, castigam o seu próprio procedimento nos actos revolucionários; isto é, reprovam a revolução; portanto, eu, combatendo as revoluções subversivas, *pugno pela conservação de todas as formas de governo;* e logo *não sou parcial de governo algum; sou unicamente amigo da ordem.*»

E continua (2):

«Eu pugno pela conservação da ordem, porque na conservação da ordem consiste a conservação dos meus semelhantes; e na conservação dos meus semelhantes está envolvida a minha própria conservação [...]. As revoluções subversivas atentam contra todos estes bens, porque põem em risco eminente a existência dos homens, quer sejam agentes, quer sejam pacientes da revolução [...]. Bastaria só imaginar esta horrível dissolução, para qualquer homem odiar tais revoluções. *Elas são abomináveis em si mesmas, qualquer que seja a forma de governo contra que se dirigem,* assim por seus calamitosos efeitos, como por seus incalculáveis resultados. *Tão perigosa seria hoje, para a humanidade, introduzir, por meio de uma revolução subversiva, a constituição dos Estados Unidos no Império da Rússia, como estabelecer, do mesmo modo, a Monarquia Absoluta nos Estados Unidos.* Se os Portugueses estivessem habituados a qualquer outra forma de governo que houvessem instituído; e se tratassem de introduzir em Portugal a Monarquia Absoluta por meio de uma revolução subversiva, *eu combateria essa revolução, bem como tenho combatido a de 1820; porque ela seria igualmente calamitosa.*»

Esta obsessão ordeira e apaziguadora, radicalmente avessa aos tumultos e aos conflitos (tão longínqua, como veremos, da truculência militante dos seus correligionários José Agostinho e Gama e Castro) é o maior sinal de que a última motivação de Faustino está na conservação e que o seu figurino político é apenas

posso deixar de ter obrigações [...]; e logo *o direito que os povos tinham para constituir-se como quisessem nas formação das grandes sociedades ficou subordinado às obrigações de cidadão em que se constituíram.*» (*Os Povos e os Reis*, pp. 98-99; sublinhados nossos.) A fragilidade doutrinária que é típica dos pensadores reaccionários de Oitocentos deixa-se, contudo, surpreender num passo em que se pronuncia contra a noção de pacto social originário: ver *Epístola à Nação Francesa*, pp. 42-44.

(1) *Os Povos e os Reis*, pp. 96-97; sublinhados nossos.

(2) *Ibidem*, pp. 97-98; sublinhados nossos.

conservador, sendo a opção pelo regime absoluto mais ditado por uma avaliação pragmática (que ele, aliás, explica nos textos citados) do que por uma preferência teórica de fundo. Daí a nossa caracterização heterodoxa da sua doutrina como um «contratualismo conservador».

De resto, tal como nos restantes autores do mesmo período, o lastro corporativista permeia toda a ideação, estando particularmente em evidência nas prosopopeias de que usa abundantemente no argumento que acompanhámos (a Nação como «ente moral», o Rei como sua personificação, o gozo dos atributos da soberania, etc.).

Obras principais:

A facção e a contemplação, Lisboa, Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1822; *A constituição de 1822 commentada e desenvolvida na pratica por Faustino José da Madre de Deos*, Lisboa, Typographia Maigrense, 1823; *Epístola à Nação Franceza, na qual se demonstrarão os subsversivos principios das constituições modernas*, Lisboa, Imprensa Régia, 1823; *O combate dedicado ao Serenissimo Senhor D. Miguel, Infante de Portugal, ou a declaração e protesto das Cortes Extraordinarias combatido por Faustino José da Madre de Deos*, Lisboa, Typographia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1823; *Os Povos e os Reis: opuscuplo offerecido aos portuguezes*, Lisboa, Imprensa Régia, 1825; *Justificação da dissidencia portugueza contra a Carta Constitucional*, Lisboa, s. e., 1828; *Absurdos civis, politicos, e diplomaticos*, Lisboa, Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1828; *Aviso aos meus concidadãos*, Lisboa, Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1828; *A Revolução e Portugal*, Lisboa, Imprensa da Rua dos Fanqueiros, 1832; *O manifesto da facção revolucionária destruído inteiramente com suas próprias doutrinas e diplomas que allega*, Lisboa, Imprensa Régia, 1832.

Foram representantes do individualismo voluntarista:

José Agostinho de Macedo. Nasceu em Beja, a 11 de Setembro de 1761.

Provavelmente filho natural, o apelido que escolheu e por que se tornou conhecido não corresponde nem ao da mãe nem ao do seu pai legal, marido desta.

Fugiu de casa aos 7 anos, indo para Cacilhas, onde se empregou como moço de burros. Um parente da mãe, ourives de profissão, tomou conta dele, mandando-o para a escola.

Ingressou então na Congregação do Oratório, onde fez os estudos preparatórios.

Em 1877, entrou na Ordem de Santo Agostinho, vindo a professar no Convento da Graça, em Lisboa, a 15 de Novembro de 1878, adoptando o nome de Frei José de Santo Agostinho.

Levando na Ordem uma vida turbulenta e escandalosa, foi sucessivamente enviado para diversos mosteiros (Lisboa, Coimbra, Braga, Porto, Évora, novamen-

te Lisboa), julgado, condenado e preso por «crimes de apostasia e de outros muitos e enormes delitos», designadamente furto de livros, contacto com cortesãs e mancebia. Fugiu repetidamente dos diversos cárceres em que foi confinado, pelo que veio finalmente a ser considerado «cada vez mais criminal, facínora e incorrigível» e expulso da Ordem em 18 de Fevereiro de 1892.

Obtendo do Papa um breve de secularização, em Março de 1794, continuou na capital uma vida libertina e dissoluta, notabilizando-se pelas numerosas relações que lhe foram apontadas com religiosas.

No entanto, tornado famoso pelos seus sermões vivos, informados e vibrantes, foi nomeado, em 1 de Dezembro de 1802, pregador régio da Igreja Patriarcal.

Autor de uma obra vastíssima, dedicou-se à poesia didáctica e à dramaturgia, em que foi prolixo, embora sem nunca obter verdadeiro sucesso.

Ao mesmo tempo, afirmou-se sempre contrário ao ideário revolucionário e liberal, com que já o vemos a polemizar em *Os Sebastianistas*, de 1810, bem como na extensa crítica que começou a publicar no mesmo ano sob o título *O Segredo Revelado ou Manifestação do Sistema dos Pedreiros Livres*.

Com a revolução liberal, muda, algo despudoradamente, de campo, aderindo aberta e publicamente ao credo dos adversários do dia anterior, de que, no entanto, vem também imediatamente a abjurar após a Vila-Francada, reviravolta que tenta desajeitadamente justificar no *post-scriptum* de *Tripa Por Uma Vez* (Maio de 1823), atribuindo-a a uma estratégia de dissimulação.

Durante o miguelismo, ao mesmo tempo que mantinha a sua intensa actividade literária, distinguiu-se como um dos mais feros defensores da perseguição aos liberais.

Como ele próprio sintetiza em *A Besta Esfolada*, «trabalhar o cacete, desandar o bordão, descarregar o arrocho, são axiomas eternos e invariáveis regras de justiça», não se esquecendo de recomendar, em *O Desengano*, «correada não só que deixe vergão, mas que escorra sangue» porque «só o sangue do açoite cura orates e pedreiros».

D. Miguel recompensou-o com o cargo de cronista substituto do Reino, cargo que veio a assegurar até à sua morte.

Faleceu em Pedrouços, a 2 de Outubro de 1831.

Podemos distinguir três momentos no seu pensamento político.

O primeiro é o da militância antimaçónica, em que publica sucessivamente *O Segredo Revelado ou Manifestação do Sistema dos Pedreiros Livres*, em três volumes (1810-1816), e a *Refutação dos Princípios Metafísicos e Morais dos Pedreiros Livres Iluminados* (1816) ([1]).

([1]) Esta militância vai ser protagonizada especialmente, na década seguinte, por Faustino José da Madre de Deus.

A segunda, imediatamente subsequente à revolução de 24 de Agosto, é a da colagem ao novo regime.

Há três opúsculos que a atestam insofismavelmente.

No primeiro, intitulado *Parecer sobre a maneira mais fácil, simples e exequível da convocação das Cortes Gerais do Reino no actual sistema político da Monarquia representativa e constitucional,* datado de 13 de Outubro de 1820, portanto menos de dois meses volvidos sobre a eclosão da revolução no Porto e menos de um em relação à sua réplica na capital, está bem patente o extraordinário sentido de oportunidade do autor, até então perseguidor impenitente, contumaz e empedernido das ideias liberais e daquilo a que chamava o «sistema dos pedreiros livres», como ainda em Agosto do mesmo ano (a dias do movimento militar) debitava no *Jornal Enciclopédico* ([1]).

Vemo-lo aqui em espírito de aberta e explícita colaboração com o novo regime.

Eis alguns trechos que falam por si mesmos ([2]):

«Uma nova constituição deve dar uma nova face ao Povo português, encaminhando-se a marcar um limite intransgredível entre os direitos do poder Monárquico hereditário e os direitos da representação nacional.

«Esta Constituição é uma medida absolutamente necessária nas actuais circunstâncias do Reino próximo a aniquilar-se.

«É preciso que a Nação se represente pelos seus Deputados em um Congresso geral, no qual, e exercendo os Direitos de soberania, que essencialmente, nos dias de hoje, pelo consenso unânime da todas as Monarquias verdadeiramente constitucionais, reside no Povo [...]

«Temos pois a soberania reconhecida legitimamente em a Nação representada em Cortes, dando-se a si mesma uma nova Constituição, como se deu no ano da sua origem de 1143.»

O texto seguinte, também de 1820, ostenta por título eloquente: Considerações políticas sobre o estado de decadência de Portugal e absoluta necessidade do seu remédio, trazido pela nova ordem do presente governo supremo.

O teor mantém e, se possível, intensifica a sensação de reviravolta política.

Eis como se refere ao «estado de decadência de Portugal» e ao «remédio» de que carece ([3]):

«O Reino chegou à borda do último precipício, é preciso salvá-lo e a sua salvação está em uma nova ordem política, administrativa, legislativa e económica; esta só pode nascer da vontade expressa da totalidade da Nação; esta vontade

([1]) Em texto que, aliás, sem grande pejo, virá a reeditar, após a Vila-Francada, sob o sugestivo título de *Mania das Constituições.*

([2]) *Parecer,* respectivamente, pp. 3, 16-17, 6 e 18.

([3]) *Considerações,* p. 5.

é a de uma nova Constituição, a Nação a faz; por ela quer ser governada: sois Rei pela herança, exercitai o vosso ofício pela Constituição, a qual, sem diminuir a vossa Real Dignidade, marque os limites do vosso poder e afiance para sempre os nossos foros, nossa representação e nossa ventura. Para este procedimento, que aos olhos de alguns hebetados não parece muito Português, há a mais sagrada das causas — somos uma Nação de homens e não uma Horda de escravos.»

Aqui, não é só o conteúdo, mas até as fórmulas discursivas («esta vontade é a de uma nova Constituição, a Nação a faz, por ela quer ser governada»; que «afiance para sempre os nossos foros, nossa representação e nossa ventura»; «somos uma Nação de homens e não uma Horda de escravos») que macaqueiam os tiques retóricos do primeiro liberalismo.

No último opúsculo desta série, o *Manifesto à Nação ou últimas palavras impressas de José Agostinho de Macedo*, de 1822, continua a declarar-se a favor do governo representativo, mas agora em tom de recriminação e lamento pelo ostracismo político de que é vítima.

Em todos os textos desta fase, Macedo fala, portanto, como um reformista ou mesmo como um jacobino moderado.

Tratar-se-ia de um recuo táctico, experimentando uma colagem (mal sucedida) ao novo poder, para controlar, por dentro, a evolução do regime e impedir a sua radicalização ou até a sua deriva para a República?

É possível.

Certas passagens destes opúsculos parecem mesmo confirmá-lo.

Veja-se como ele fala no primeiro escrito da série [1]:

«Trata-se da regeneração da Monarquia por uma nova Constituição, que a faça passar do Império absoluto para o Império representativo e constitucional. Esta Constituição é uma medida absolutamente necessária nas actuais circunstâncias do Reino próximo a aniquilar-se; *mas esta Constituição deve ser formada não sobre um modelo estranho, mas conforme as Leis primordiais deste Reino*, segundo o espírito do Manifesto da Suprema Junta Provisória, a que me cinjo sempre [2]; *conforme aos princípios da nossa Religião Católica, conforme a índole, costumes e carácter originário dos Portugueses; aproveitando o melhor da nossa legislação, que nenhum objecto tem esquecido.*» [3]

[1] *Parecer*, pp. 16-17, sublinhados nossos.

[2] Esta adesão formal, por parte dos adversários de ontem, aos documentos fundadores das novas situações políticas, em particular como expediente para impedir desvios esquerdizantes, é típica e esclarecedora. Conhecem-se exemplos recentes que continuam nesta senda.

[3] Em conformidade, José Agostinho proporá, neste *Parecer*, que a nova Constituição seja elaborada por Cortes reunidas em três estados, ao modo tradicional, sendo 50 os representantes da Nobreza, 50 os do Clero e 150 os do Povo, eleitos em três voltas desde os chefes de família até aos grandes eleitores.

É possível — mas pouco provável, dada a insistência com que, durante mais de dois anos, contrafez esta atitude, mesmo depois de ser claro para todos os observadores que aquele risco já não iria produzir-se e que, ainda que o fosse, não seria ele, desmascarado e desacreditado por todos, que estaria em condições de lhe obstar.

É mais plausível que a tentativa de colagem tenha derivado de uma fraqueza do homem, amedrontado com as represálias que poderiam ser exercidas sobre ele ou psicologicamente incapaz de se contrapor ao Poder, qualquer que fosse a sua natureza (compare-se com a frontalidade de muitos outros correligionários, por exemplo Acúrsio das Neves, Faustino ou Castro Mendonça), ou ainda que ela tivesse representado, de início, um esforço, sério ou calculado, bem-intencionado ou oportunista, de aproximação ao regime, que, ao se ver gorado pela rejeição dos novos governantes, aumentou o ressentimento contra eles.

O certo é que, imediatamente a seguir à Vila-Francada, o vemos de novo em franca e produtiva actividade panfletária contra o constitucionalismo, depois de ensaiar a pouco convincente explicação para a sua vacilante atitude pregressa, a que já fizemos referência.

Começa aqui a sua terceira e última fase, a do *panfletário da contra-revolução.*

Só nesta temos a oportunidade de aquilatar da natureza das suas opções doutrinárias.

Percebemos então que, em termos estritamente teóricos, o pano de fundo do pensamento tradicionalista de José Agostinho é fornecido pelo modelo corporativo (bem presente nas analogias do corpo orgânico ([1]), da cabeça e dos membros ([2]), do relógio ([3]), da família regrada ([4]), etc.), mas temperada, neste caso, por um forte voluntarismo individualista de cunho hobbesiano.

Este o aspecto mais interessante do seu contributo ideológico, particularmente patente nas *Bases Eternas da Constituição Política*, onde se encontram as seguintes passagens ([5]):

«Sem o dogma de um Deus Legislador e Autor da Natureza, e suas Leis, todos os deveres e obrigações morais são uma quimera. A força de um lado, a fraqueza do outro, eis aqui todo o laço das sociedades humanas.

«A força das leis civis não se estabelece e forma senão uma pura convenção e se não há lei natural que mande executar as leis que se fazem, de que servem

([1]) Cf. *Mania das Constituições*, p. 5, e *A Tripa Virada*, n. 3.

([2]) Cf. *Mania das Constituições*, p. 6; *Bases Eternas da Constituição Política*, p. 47; *Refutação Metódica*, pp. 8-9.

([3]) Cf. *Refutação Metódica*, pp. 8-9.

([4]) Cf. *Bases Eternas da Constituição Política*, pp. 45-46.

([5]) *Bases Eternas*, p. 38.

elas? As promessas, os ajustes, os juramentos, isso não são mais do que palavras. Tão fácil é quebrar esse laço frívolo como fácil fora fazê-lo e apertá-lo.»

Ou, em jeito de máxima filosófica ([1]):

«Escrever uma lei, isso é nada; fazê-la querer, isso é tudo.»

Outras passagens, ainda da mesma obra, aplicam a mesma doutrina a noções tão centrais no debate político coevo como a liberdade ou a soberania ([2]):

«A liberdade em algum sentido tomada é um dom dos Soberanos, porque quase todas as Nações livres foram constituídas e formadas pelos Reis.

«A explicação e a determinação destes direitos partiram sempre da vontade e da concessão dos soberanos: isto pode constar historicamente; mas os direitos de soberania nem têm data nem autores conhecidos.»

Veremos, com outra bagagem e outro desenvolvimento teórico, a mesma lição retomada pelo próximo autor.

Obras principais:

1.ª fase: *O segredo revelado ou manifestação do systema dos pedreiros livres, e illuminados, e sua influencia na fatal Revolução Franceza obra extrahida das memórias para a História do Jacobismo do Abbade Barruel, e publicada em portuguez para confusão dos impios, e cautela dos verdadeiros amigos da religião,e da pátria por José Agostinho de Macedo*, I-III, Lisboa, Impressão Régia, 1810-1816; *Refutação dos principios methafysicos, e morais dos pedreiros livres illuminados*, Lisboa, Impressão Régia, 1816; *O espectador portuguez jornal de litteratura e critica*, 1-26, Lisboa, Impressão de Alcobia, 1816-1818.

2.ª fase: *Parecer sobre a maneira mais fácil, simples e exequivel da convocação das cortes geraes do reino no actual systema político da Monarchia representativa, e constitucional*, Lisboa, Lacerdina, 1820; *Considerações politicas sobre o estado de decadencia de Portugal, e absoluta necessidade do seu remedio, trazido pela nova ordem do presente governo supremo*, Lisboa, Imprensa Régia, 1820; *Manifesto à nação ou últimas palavras impressas de José Agostinho de Macedo*, Lisboa, Typographia de António Rodrigues Galhardo, 1822.

3.ª fase: *Mania das constituições*, Lisboa, Typographia Maigrense, 1823; *A Tripa Virada*, 1-3, Lisboa, Oficina da Horrorosa Conspiração, 1823; *Bazes eternas da constituição politica achadas na cartilha do Mestre Ignacio*, Lisboa, Impressão Rua Formosa, 1824; *Refutação methodica das chamadas bazes da Constituição politica da Monarquia Portugueza*, Lisboa, s/l, 1824; *Cartas*, Lisboa, Imprensa Régia, 1827; *A voz da justiça ou o desaforo punido*, Lisboa, Imprensa Régia, 1827; *D. Miguel I: a obra mais completa e concludente que tem apparecido na Europa sobre a legitimidade e inauferiveis direitos do Senhor D. Miguel I ao Throno de Portugal*, Lisboa, Imprensa Régia, 1828; *Censura*

([1]) *Ibidem*, p. 39.
([2]) *Ibidem*, p. 38.

do R. P. José Agostinho de Macedo ao folheto intitulado cancioneiro patriotico ou systema das ideas liberaes, examinado, e refutado, Lisboa, Imprensa Régia, 1829; *A Besta Esfolada. Vinte cartas de não sei quem a outro que tal,* Lisboa, Typografia de Bulhões, 1828-1831; *O Desengano. Periódico político e moral,* 1-27, Lisboa, Impressão Régia, 1830-1831.

Gama e Castro. José da Gama e Castro nasceu em Coimbra, a 7 de Outubro de 1795.

Em 1819, é bacharel em Medicina e doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra.

Após 1820, o seu envolvimento público com a contra-revolução obriga-o a refugiar-se junto dos frades bernardos de Salzedas.

Com a Vila-Francada, retoma a actividade política.

De novo no poder, agora como soberano, D. Miguel nomeia-o Físico-Mor do Exército e depois Físico-Mor do Reino.

Na sequência da vitória liberal, funda e dirige durante algum tempo um diário absolutista, intitulado *A Águia,* mas em breve prefere juntar-se a D. Miguel em Roma, que o encarrega de diversas missões políticas e diplomáticas.

Em 1838, parte para o Brasil, onde funda diversos jornais tradicionalistas e dá à estampa, anonimamente, a segunda edição (não se conhece a primeira) de *O Novo Príncipe* (1841).

Dez anos passados, fixa-se em Paris, onde vem a morrer a 8 de Setembro de 1873.

A sua obra principal, que acabámos de mencionar, é constituída por um conjunto de pequenos ensaios ou reflexões, todavia articulados entre si, que alternam a consideração abstracta dos temas com a sua comprovação histórica. O próprio autor entende esta alternância como um duplo sistema de demonstração, *a priori* e *a posteriori.*

A importância do factor histórico releva do papel que o autor atribui ao apuramento dos factos e ao «conhecimento positivo», em detrimento da reflexão simplesmente especulativa.

Esta predilecção não está desligada do seu perfil ideológico, onde avulta como princípio teórico mais em evidência o realismo político.

Vejamo-lo com um pouco mais de vagar, servindo-nos da apresentação que ele próprio nos dá.

Para o seu realismo político, como é típico no pensamento reaccionário, o facto prima sobre o direito e o ser sobre o dever-ser. Daqui decorre um vezo empirista, de acordo com o qual a instância jurídica, de índole superstrutural, deve aguardar e acolher o existente, limitando-se a consagrar o historicamente dado.

Como ele próprio diz (1):

«As constituições, e em geral todas as leis, em lugar de fazerem ou criarem as relações dos indivíduos associados, não devem ser outra coisa senão meras e puras declarações de relações já formadas, ou de direitos pré-existentes, pouco mais ou menos (se a comparação é lícita) como a gramática de uma língua não faz a língua, mas explica as regras, já pré-existentes, da língua.»

Um outro aspecto do seu realismo político é o relativismo axiológico em matéria de decisão constitucional (2):

«Não se diga portanto que o governo representativo é melhor ou pior que o republicano, absoluto ou despótico. Todos os governos possíveis são ou relativamente bons ou relativamente maus conforme as circunstâncias da nação a que se aplicam; mas o único bom para uma nação determinada é aquele que resulta da história, isto é, da experiência dessa nação. É a isto que eu dou o nome de política histórica (3); e é com efeito o único sistema de política de que podem esperar-se resultados vantajosos na prática.»

Aspecto complementado e coroado pela opção pragmático-utilitarista no que toca ao «regimento da sociedade civil» (4):

«Quando se trata do regimento da sociedade civil, não se pergunta se tal ou tal princípio é verdadeiro ou demonstrado, porém se é conveniente ou necessário ao bem da comunidade.»

Este ideário de robusto sabor anglófilo é reforçado pela adopção, como matriz de interpretação das sociedades humanas, da doutrina do antagonismo político, que ele expressa nas seguintes fórmulas, de indesmentível recorte hobbesiano (5):

«A sociedade não é um estado de paz, é um estado de guerra: não é da consonância, união e concórdia dos diferentes elementos sociais que a harmonia resulta; é da sua desunião, antipatia e discórdia.»

O que, em termos de tradução política, é fundamento da preferência pelo governo absoluto, uma vez que (6)

«a tranquilidade e harmonia social não pode resultar senão da inimizade e oposição das duas forças: se ambas elas obrarem em sentidos opostos, e com energia igual, o resultado há-de ser infalivelmente o equilíbrio de ambas; *isto é, justa moderação na autoridade que governa e razoável submissão na classe que obedece*».

(1) *O Novo Príncipe*, pp. 137-138.
(2) *Ibidem*, pp. 140-141.
(3) Por oposição a «política racional».
(4) *O Novo Príncipe*, *op. cit.*, pp. 145-146.
(5) *Ibidem*, p. 79.
(6) *Ibidem*, p. 80; sublinhado nosso.

Assim também nos seus conselhos de insinuação mais retintamente maquiavélica ([1]):

«O único problema cuja resolução o chefe do governo deve propor-se é neutralizar a acção de qualquer força predominante, opondo-lhe outra contrária e inimiga que a reprima e a reduza a equilíbrio.»

É, todavia, no que toca à adesão a um individualismo de acentuado recorte voluntarista que, entre nós, o ideário político de Gama e Castro mais profundamente se singulariza.

Eis a sua expressão mais acabada ([2]):

«Por mais que a imaginação se atormente, nunca é possível ir dar na história do mundo com o momento da sociedade *constituindo-se*, mas sempre com a sociedade *constituída*. E esta observação é mais importante do que parece: porque, se se admite por verdadeira, tudo quanto se nos diz de pactos e convenções anteriores à formação das primeiras sociedades, é puramente imaginário. Tais pactos e convenções nunca tiveram lugar. *As relações entre os diferentes membros da sociedade não se fizeram, aparecerem já feitas: de uma parte um chefe para governar; de outra membros para obedecer*: no primeiro direitos indefinidos; nos outros obrigações determinadas.» ([3])

Naturalmente, esta tese tem também consagração política ([4]):

«Podemos portanto concluir que o governo primitivo e natural foi decididamente monárquico; e que as repúblicas, as democracias, e todas as outras qualidades de governos só apareceram pela destruição das monarquias. O primeiro foi obra da natureza; os últimos foram obra do artifício, ou da usurpação.»

Contudo, o mais curioso na identidade ideológica de Gama e Castro é a sua adopção deste voluntarismo teórico a par de um providencialismo pragmático, que ele expressa, à luz da sua máxima utilitarista, na seguinte alternativa ([5]):

«Isto posto, pergunto a todas as pessoas sensatas: qual será mais útil e conducente ao bem das sociedades monárquicas? O princípio de que o poder dos reis vem de Deus — que a sua autoridade é santa e inviolável — que todos os actos tendentes a ofendê-la têm o carácter de sacrilégio, ou o princípio oposto de que o poder dos reis vem do povo, o qual pode tornar a entrar no exercício ime-

([1]) *Ibidem*, p. 81.
([2]) *Ibidem*, p. 51; os sublinhados nas frases são nossos.
([3]) E, na mesma página, volta a repetir a tese, em termos particularmente eloquentes para o assunto que nos ocupa: «É evidente que tanto os direitos dos chefes como as obrigações dos membros nasceram com eles mesmos e nunca tiveram lugar por convenção ou contrato.»
([4]) *O Novo Príncipe*, *op. cit.*, p. 52.
([5]) *Ibidem*, pp. 145-146.

diato dos seus direitos quando quiser, ou transferi-los a quem muito bem lhe parecer?»

A sua resposta será formal ([1]):

«Declaro que não conheço cousa alguma mais necessária para o bem e tranquilidade das sociedades monárquicas, quaisquer que sejam, do que a adopção da máxima, hoje proscrita, de que o *poder dos reis vem de Deus.*»

Trata-se de uma aplicação flagrante da sabedoria cínica do seu inspirador renascentista.

Tudo isto faz dele o mais lídimo representante lusitano da tradição do absolutismo moderno, que, arrancando com Maquiavel e Hobbes, permitirá, após o abalo de 1789, a refundação do ideário contra-revolucionário a partir de uma matriz individualista, comum, até certo ponto e sob consideração abstracta, ao que anima o movimento liberal.

Importa, todavia, sublinhar ainda que, ao lado das questões doutrinárias, Gama e Castro aborda também na sua obra diversos temas práticos da governação, em jeito de conselhos ao Príncipe (outra razão para o título), demonstrando em vários passos uma notável maturidade e prudência política.

Finalmente, um outro elemento que, em menor grau, intervém em *O Novo Príncipe*, a par da discussão doutrinária, da exposição histórica e das máximas ou conselhos prudenciais, são os projectos de lei para uma restauração legitimista, por exemplo, relativas à institucionalização da regularidade das Cortes, prevendo duas reuniões por ano, à organização das Ordens Militares ou ao sistema de recrutamento.

Por todos estes motivos, pode dizer-se, sem receio de contradição, que a obra de Gama e Castro é a mais exaustiva e sistemática defesa do ideário reaccionário no Portugal de Oitocentos.

Bibliografia primária:

O Novo Príncipe ou o Espírito dos Governos Monárquicos, segunda edição revista e consideravelmente aumentada pelo Autor, Rio de Janeiro, J. Villeneuve e Comp., 1841 (publicado anonimamente).

Bibliografia secundária:

Luís Manuel Reis Torgal, *Tradicionalismo e Contra-Revolução. O Pensamento e a Acção de José da Gama e Castro*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1973; Maria Manuela Palha de Araújo, *José da Gama e Castro. Biografia — Tópicos Fundamentais da sua Filosofia Política,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1961 (dissertação de licenciatura).

([1]) *Ibidem,* p. 143.

2. Os pontos de clivagem

2.1. O abstracto e o concreto

O pensamento reaccionário oitocentista, dissemo-lo a iniciar o capítulo precedente, é sobretudo crítico e polémico.

Como tal, compreende-se bem que o seu ideário seja essencialmente negativo e se construa por contraposição com, e propriamente *em reacção* a, princípios e práticas liberais.

Ora, são principalmente três os pontos de clivagem que, do ponto de vista deste, fazem divergir, no essencial, o pensamento reaccionário do ideário liberal.

O primeiro deles é o privilégio conferido ao concreto, entendido como o dado, o existente, o historicamente validado e o empiricamente confirmado, numa palavra, o passado, por oposição ao que é considerado como uma deriva dos revolucionários para as abstracções e as teorias utópicas e futurantes.

Vimos já que esta crítica também foi dirigida, dentro da corrente liberal, pela ala reformista à ala jacobina.

Lembremos o caso exemplar de Mouzinho da Silveira que critica «os progressistas» por (1):

«[...] confundindo os meios com o fim, pensarem que um discurso muda as ideias e costumes e que a máxima ventura social depende da solução de questões abstractas e da forma das instituições políticas somente».

Trata-se, afinal, do velho tropo que induz a direita a tratar a esquerda como um conjunto de utopistas agarrados a delírios e fantasias, que, uma vez espremidas, nada mais dão do que tolices, verduras e infantilidades.

Todavia, aqui a questão tem outra espessura, porque o apego ao concreto tem para estes autores densidade ontológica e consequência metodológica: ele expressa a preferência do facto sobre o direito, do observado sobre o princípio, da coisa sobre o valor, conduzindo, em conformidade, a um pensamento vinculado ao palpável, ao positivo, ao actual e ao efectivo, predisposto a eleger as formas historicamente consagradas e, consequentemente, apostado na manutenção do existente.

De novo, como vimos em Gama e Castro, é a afirmação do primado do ser sobre o dever-ser que faz neste ponto a diferença.

De entre os autores contra-revolucionários que, neste período, sabem já apontá-la, Agostinho de Macedo é decerto o primeiro.

(1) «O conceito de liberdade e os governos liberais», *Obras*, I, p. 709; adaptamos muito ligeiramente o texto.

Logo nas suas Considerações Políticas, *portanto na época de colaboração com o regime liberal, o vemos advertir que* (¹):

«Em matérias políticas, não basta as ideias gerais para a demonstração de uma verdade, é preciso, e mui preciso, o argumento de facto e sem este não há nem pode haver convicção.»

Mas é principalmente nos textos da terceira fase que esta atitude prevalece.

Assim, num número de *A Tripa Virada* (1823), lembra que (²):

«Para governar os homens é preciso conhecer como os homens são e não como em teorias filosóficas eles podiam ser. Tudo o que se não derivar deste princípio será um erro, que acabará em desgraças. As leis com que por tantos séculos se governaram os Povos foram feitas com a prévia observação até das suas mesmas inerentes imperfeições, a elas se acomodavam e delas mesmas se prevaleciam para buscarem e conseguirem a felicidade geral e particular dos mesmos Povos.»

Daí que, em termos políticos (³),

«Não se pode entender a ideia *sociedade* que se não entenda um corpo moral que supõe logo governantes e governados; como não se pode considerar o corpo humano orgânico e perfeito sem membros e cabeça e sem se pressuporem leis físicas pelas quais se harmonizam e se governam. *Estas ideias são conformes não à ideia abstracta de uma perfeição hipotética, mas ao estado real do mesmo composto humano*; na mesma proporção devemos considerar o composto moral que se chama sociedade, por isso as leis devem ser conformes ao estado actual, não ao hipotético. Este conhecimento prático tiveram todos os legisladores do Mundo excepto os Pedreiros Livres.»

Na obra principal de Faustino da Madre de Deus, que acompanhámos no capítulo anterior, encontra-se a mesma advertência: o mais que se encontra nos livros dos ideólogos são «frívolas disputas» (o exemplo é o debate sobre a origem da sociedade) e «as questões de que não pode resultar algum bem aos homens são indignas da atenção do filósofo» (⁴).

Assim também em Gama e Castro, que, em fala imaginada com um interlocutor, sublinha que (⁵):

«Quando se trata do mundo social ou político, há coisas que nos parecem incontestavelmente demonstradas em teoria e que, contudo, não passam de abstracções sem realidade e até sem aplicação possível na prática: e eis aqui porque a *sabedoria* e a *prudência* se vêem tantas vezes na necessidade de repelir, como cousa perigosa, as tentações da *ciência* e do *engenho*, que nos parecem mais sólidas.»

(¹) *Considerações*, p. 6.
(²) *A Tripa Virada*, n.º 3.
(³) *Ibidem*; sublinhado nosso.
(⁴) *Os Povos e os Reis*, p. 19.
(⁵) *O Novo Príncipe*, pp. 45-46.

Daí o perigo da inovação e do experimentalismo em legislação e em ciência política.

Vimos já que (1):

«As constituições, e em geral todas as leis, em lugar de fazerem ou criarem as relações dos indivíduos associados, não devem ser outra coisa senão meras e puras declarações de relações já formadas, ou de direitos pré-existentes.»

Mas ele acrescenta, em abono do princípio que estamos agora considerando (2):

«Se acontecer o contrário, isto é, se os legisladores em lugar de examinarem as relações sociais que já existem, quiserem estabelecer outras de novo, então a constituição é artificial e forçada — as leis estarão em contradição com os hábitos e tendências do povo — a nova posição é violenta, e a desgraça é certa.»

O existente, o factual, o concreto são, pois, bem o critério imperativo — e o único critério imperativo — da mundividência contra-revolucionária.

As outras grandes zonas de atrito com a cosmovisão liberal, em que vamos agora entrar, designadamente o primado da sociedade sobre o indivíduo (mera modalização histórico-política da oposição básica entre o concreto e o abstracto) e a aversão atávica à mudança e às revoluções (consequência do apego ao existente e da rejeição de todas as formas de subversão deste) não serão, por isso mesmo, mais do que simples desenvolvimentos desta.

2.2. Indivíduo e sociedade

Como acabamos de ver, um segundo ponto de clivagem com o ideário liberal, aliás decorrente do anterior, é o que resulta da respectiva valoração dos dois pólos que emergem na relação comunitária: o indivíduo, como unidade numérica, atómica, isolada, de um lado; e a sociedade como um todo, de outro.

Partindo da sociedade como única realidade *concreta*, os pensadores contra-revolucionários só podiam execrar o liberalismo, firmado no indivíduo como realidade última e irrefragável.

É certo que também no interior do campo liberal, como tivemos oportunidade de ver, se pressente uma polémica análoga e também nele uma das correntes, a jacobina, parece empunhar o primado do social sobre o individual.

Todavia, a uma luz mais atenta, qualquer coincidência com a controvérsia que aqui se desenha é totalmente ilusória.

(1) *Ibidem*, pp. 137-138.
(2) *Ibidem*, p. 138.

Com efeito, se os jacobinos perfilham a tese do primado do todo sobre a parte é justamente porque (relembremos aqui a crítica silvestrina que espreita sob o enunciado da sua «lei do justo») [1] adoptam uma perspectiva *aritmética*, que vê no apuramento deliberatório da maioria a voz da vontade geral e, portanto, na inclinação de todos os cidadãos perante esta a garantia da soberania popular, único princípio que importa que prevaleça.

Ora, no apuramento das maiorias, são ainda vontades individuais que se contam. Que muitas vontades valham mais do que poucas e passem mesmo a valer como a vontade de todos, uma vez declarado o sufrágio maioritário, em nada afecta o fundo irremediavelmente individualista do sistema jacobino. No primado do social à maneira jacobina não está, portanto, implicado um recalcamento do individual, senão uma diversa valorização do mesmo, submetido à vontade de todos, expressa pela lei, para eles, onde os reformistas preferem vê-lo livre e, tanto quanto possível, desembaraçado de compromissos e obrigações para com o todo, qual insociável socializado apenas para melhor proteger a sua alforria.

Outra coisa diferente é o primado da sociedade sobre o indivíduo para o pensamento contra-revolucionário. Aí, o primado do social expressa *um estado de facto*: que nada mais há para além da sociedade, que o indivíduo fora dela não é senão uma abstracção nefasta, cujos foros e direitos, por consequência, serão também inconvenientes e nocivos sempre que colidam com o interesse primário do organismo social ou o façam divergir do colectivo.

Assim se compreende que o primeiro sinal desta doutrina entre os autores portugueses se revele pela contestação da existência de tal indivíduo atómico e isolado, apodada de ficção perigosa e subversiva, que não resiste à prova do concreto.

Os liberais, como vimos, já o sabiam.

O primado do indivíduo, fossem eles reformistas ou jacobinos, era já sempre o primado do indivíduo *social*, tal como os seus direitos naturais eram aqueles que naturalmente lhe assistiam *em sociedade* [2].

Mas os autores contra-revolucionários, tomando de ponta o paradigma rousseauniano, não deixaram de o tentar matar segunda vez.

Esta preocupação vem já do Marquês de Penalva.

Como ele diz liminarmente [3],

«Pretendendo-se fazer a história no estado natural, ou primevo, quero dizer na primeira idade, os que se separam do Texto sagrado fingem tempos que não houve e discursos que nunca se formaram.»

---

(1) Cf. *supra*, cap. 1, 3.1.

(2) Relembre-se a secção referida na n. precedente.

(3) *Dissertação a Favor da Monarquia*, p. 11. Cf. p. 44.

Outra coisa não diz Gama e Castro, quando, em passagem já citada, insiste que [1]:

«Por mais que a imaginação se atormente, nunca é possível ir dar na história do mundo com o momento da sociedade *constituindo-se*, mas sempre com a sociedade *constituída*. E esta observação é mais importante do que parece: porque, se se admite por verdadeira, tudo quanto se nos diz de pactos e convenções anteriores à formação das primeiras sociedades, é puramente imaginário. Tais pactos e convenções nunca tiveram lugar.»

Há, todavia, um aspecto particular da tese reaccionária sobre o primado do social que é extremamente importante e ainda não foi referido: é que a sociedade não é vista por eles apenas como um todo, ainda que único concreto perante a evanescência do particular abstracto, mas como um todo *que está para lá da parte*, que vale por si, independentemente de todos e de cada um dos seus membros, porque é uma realidade *orgânica*, um grande ser vivo em que, tal como os que inspiram a analogia na natureza, o corpo animado não é colecção nem cadáver e, portanto, não coincide com a mera soma, justamente inorgânica, das partes [2].

Em conformidade, as principais figuras do pensamento reaccionário oitocentista acentuarão sobretudo este lado da questão, particularmente acomodável à tradição corporativista em que, como vimos, todos eles ultimamente bebem no que toca à natureza das sociedades humanas.

É assim desde logo em José Agostinho, onde se detecta um conjunto impressionante de referências neste sentido.

Em *Mania das Constituições*, escrito em 1820, mas apenas publicado como livro em 1823, escreve ele [3]:

«Eu não sei que Nação alguma, desde que se firmou em pacto social, deixasse até agora de ter constituição; porque sem ela não pode existir o corpo político, assim como sem constituição não pode existir nem existe o corpo orgânico; esta constituição *é o natural complexo e harmonia das leis físicas por que subsiste*.» [4]

(1) *O Novo Príncipe*, p. 51.

(2) O que constitui uma nova e importante diferença com a tese jacobina, nos termos anteriormente recordados, para a qual o todo é *aritmético* e, portanto, não é justamente senão a soma das partes.

(3) *Mania das Constituições*, p. 5; sublinhado nosso.

(4) Esta ideia de que todos os Estados têm *eo ipso* uma Constituição, aqui explorada pelo lado imediatamente sugestivo da analogia com a constituição física, é também um lema profusamente glosado pelos autores contra-revolucionários, ao longo de todo o período a que nos reportamos, embora com natural incidência na segunda fase, em que serve de argumento contra a necessidade de elaborar uma Constituição, ou, o que é o mesmo, em favor da inutilidade de redigir uma nova. Castro Mendonça é porventura o mais incisivo: «E qual Constituição? Porque deves saber, e se não sabes ficas sabendo, que há muita casta de constituição: o Governo Monárquico absoluto tem uma Constituição; o Republicano Democráti-

E logo depois (¹):

«Os tempos, os costumes, o abuso do poder, as ciências, as alianças, as conquistas, o luxo e as paixões humanas causam certas enfermidades no corpo político das Nações; pois reforme-se, emende-se e não se destrua. Os Soberanos como dominantes, os Povos como obedientes, têm deveres recíprocos *e estes devem formar um equilíbrio entre a cabeça, que é o Soberano, e os membros do corpo da Nação, que são os vassalos.*» (²)

A mesma ideia num outro trecho já citado, mas em que se surpreende com especial clareza a articulação interna entre os dois tópicos que estamos trabalhando (³):

«Não se pode entender a ideia *sociedade* que se não entenda um corpo moral que supõe logo governantes e governados; como não se pode considerar o corpo humano orgânico e perfeito sem membros e cabeça e sem se pressuporem leis físicas pelas quais se harmonizam e se governam. Estas ideias são conformes não à ideia abstracta de uma perfeição hipotética, mas ao estado real do mesmo composto humano; na mesma proporção devemos considerar o composto moral que se chama sociedade, por isso as leis devem ser conformes ao estado actual, não ao hipotético.»

Mas é principalmente num outro ensaio da mesma época, a *Refutação Metódica das chamadas bases da Constituição Política da Monarquia Portuguesa* (1824), que a tese do primado da sociedade, como todo orgânico prévio e superior a cada uma das partes de que se compõe, está mais flagrantemente em evidência.

Vale a pena segui-la integralmente (⁴):

«Vossas mercês não podem negar que nós tínhamos existido em corpo de Nação por mais de setecentos anos, logo tínhamos constituição, de que era o resultado a nossa conservação política, assim como o corpo físico não vive sem uma constituição orgânica. [...] A constituição social não está nos livros, nem em pergaminhos, nem em papéis, é obra de outro dedo, existe na Essência do homem em

co ou Aristocrático tem também a sua; e até no Governo Despótico há Constituição; porque o complexo das Leis fundamentais de qualquer Nação chama-se a Constituição do Estado.» (*A facécia liberal e o entusiasmo constitucional*, n.º 1, p. 8.) Mas veja-se também as outras passagens de José Agostinho citadas a seguir. O anónimo *Refutação da Constituição dos Insurgentes* é, sob este aspecto, uma excepção, ao assumir francamente: «Constituição e Monarquia repugnam. Monarquia é o governo de um só e Constituição é governo de muitos.» (N.º 2, p. 11.)

(¹) *Mania das Constituições*, p. 6; sublinhado nosso.

(²) Noutro local, a imagem ganha efectividade: «O Rei e a Nação é um composto perfeito, a Nação é o corpo, o Rei é a cabeça.» (*Bases Eternas*, p. 47.)

(³) *A Tripa Virada*, n.º 3.

(⁴) *Refutação Metódica*, pp. 8-9; sublinhados nossos.

primeiro lugar e em segundo lugar (isto é difícil de conceber) existe na existência moral da sociedade civil. *Esta constituição é independente de todas as leis e conhece-se, ouve-se, palpa-se na marcha e andamento de todas as molas e de todas as rodas da máquina do Estado, cuja direcção se chama Governo*; o que até se diz de um Relógio. Observemos em sete séculos a marcha do Governo Português, ou o movimento da Máquina do Estado, essa é a sua constituição e sempre a teve e com tanta força e energia que sempre lhe deu vida!»

Esta intuição raramente atinge igual consciência entre os companheiros de José Agostinho ([1]).

No entanto, voltamos a encontrá-la nas páginas de Gama e Castro.

Nelas encontramos igualmente a mais clara contraposição entre o indivíduo e a sociedade, bem como entre os respectivos direitos e interesses, em nome de uma insinuação implícita do primado desta última sobre aquele ([2]):

«Se os que pensam de outra maneira o dizem de boa fé, é porque não reparam que fazem uma abstracção, a que não pode corresponder em concreto nenhum objecto real. Confundem o homem da natureza com o homem da sociedade; *e não reflectem que os direitos do primeiro hão-de estar sempre em oposição absoluta com os direitos do segundo.* E na verdade, a natureza obra sempre segundo o interesse do indivíduo; as leis sociais segundo o interesse da sociedade: a natureza tende a satisfazer todas as vontades do primeiro; as leis sociais a reprimi-las em benefício da segunda: a natureza a separar; as leis sociais a reunir. Por outras palavras, o homem da natureza dirige-se pelas suas inclinações; o homem da sociedade regula-se pelos seus deveres. Logo, querer conciliar direitos individuais e direitos sociais, *sem grande e essencial restrição dos primeiros,* é um absurdo manifesto, ou antes uma loucura.»

Percebe-se assim que, tal como não é idêntica, como há pouco apontávamos, a dicotomia entre indivíduo e sociedade quando suposta nos jacobinos e quando proposta pelos reaccionários, também, inversamente, não é contraditória a adesão à tese do primado do social, como a aqui sugerida por Gama e Castro, com a prossecução de um ideário que repousa ultimamente na vontade individual e na imposição de uma sobre todas as outras.

É que, para utilizar as próprias expressões do pensador, uma coisa é a sociedade constituindo-se, outra a sociedade constituída.

Na sociedade constituída, é fora de dúvida que o todo prima sobre a parte.

([1]) Mais comum é a metáfora do corpo orgânico: veja-se, por exemplo, *Os Caracteres da Monarquia*, de Gouveia Pinto, pp. 77, para não falar já de *Os Povos e os Reis*, de Faustino da Madre de Deus, cujo argumento principal, como tivemos ocasião de ver, é todo ele percorrido por uma semelhante iconografia.

([2]) *O Novo Príncipe*, pp. 21-22; sublinhados nossos.

Mas é também verdade que, nela, o todo fala pela voz de um só, o soberano, a quem todas as partes devem obediência como os membros à cabeça — em nome, portanto, da própria preservação do todo e, supletivamente, de cada uma delas enquanto suas partes.

A existência de um soberano, como, no corpo humano, a existência da cabeça, é um pressuposto do funcionamento adequado do todo.

Mas como chega a haver um soberano?

Aqui, a pergunta incide já sobre a sociedade *constituindo-se.*

Naturalmente, como o próprio Gama e Castro ensina, nunca vemos, historicamente, nenhuma sociedade constituindo-se. O que, por outras palavras, significa: sempre só vemos sociedades munidas já de cabeça e de membros, divididas entre o soberano, que ordena, e os vassalos, que obedecem.

Todavia, sendo dado que ela está constituída, é razoável presumir que se constituiu.

O como ela se constituiu, matéria para polémicas fúteis se fosse assunto de historiador e não de filósofo, é que apela para a emergência da instância individual e volitiva: a sociedade constitui-se (quer dizer: sempre se está constituindo, no seu estar já sempre constituída) *pelo antagonismo dos quereres,* em que um, o mais forte, o crismado pela autoridade natural e/ou legitimado pela tradição do sangue e da história, se impõe sobre todos os outros e, deste modo, reina sobre eles como detentor consagrado da soberania, ungido, num certo sentido, pela sua vontade mais férrea ou pela mais férrea vontade dos seus maiores.

2.3. O mal revolucionário

O terceiro ponto de clivagem do pensamento contra-revolucionário com o pensamento liberal é, muito literalmente, o horror constitutivo pelas revoluções, em contraste com a posição adoptada tanto por jacobinos como por reformistas, como oportunamente tivemos ocasião de ver ([1]).

Este vezo ressalta bem da declaração de José Acúrsio em epígrafe, que vale aqui relembrar ([2]):

«Para que serviria agora mudar a nossa forma de governo e dar uma nova constituição? Para melhorar a sorte da nação? Não é preciso, estamos muito bem com a constituição que temos *e todas as mudanças de governo são perigosas.*»

([1]) Cf. *supra,* cap. 1, 4.1.

([2]) *Continuação das Cartas aos Portugueses. Seguem-se as que foram escritas depois da restauração do Governo legitimo de Sua Majestade,* Lisboa, Typographia de Simão Thaddeo Ferreira, 1823, reeditado em *Obras Completas de José Acúrsio das Neves,* VI, Porto, Afrontamento, s. d., p. 105; sublinhado nosso.

Sem dúvida, há aqui uma reminiscência do trauma francês.

Para aqueles que tinham tido o desprazer de conviver com ele, ainda que de longe, a simples palavra «revolução» evocava, como uma consequência inevitável, a imagem de turbas ululantes, procedimentos sumários, julgamentos populares, distúrbios, roubos, pilhagens, aviltamento de pessoas e bens, culminando, habitualmente, com algumas cabeças decepadas.

Mas não é precisa esta suposição para compreender a doutrina dos nossos autores a este respeito.

A repugnância atávica pelas revoluções é simplesmente compreensível, atentos os tópicos que antecedem.

Pois se o concreto, o existente, o facto, a limite o passado, é que são critério de legitimidade e se, por outro lado, a sociedade, como justamente todo concreto que prima sobre cada um dos seus membros isoladamente (isto é, abstractamente) tomados, não deve ser abalada em sua constituição ou organismo pelas pretensões, sempre então subversivas, dos indivíduos a um alargamento dos direitos e liberdades de que gozam enquanto peças bem articuladas da engrenagem social, é claro que toda a revolução é, em si mesma *um mal*, e o mal *por excelência*, na medida em que é sempre um princípio de desorganização e de caos, um factor de perturbação da ordem estabelecida (e como tal legítima) e, portanto, uma causa de corrupção do organismo e de aniquilamento do todo social.

Já vimos como esta doutrina está presente em Faustino da Madre de Deus, em passagens particularmente interessantes, mas que não merece a pena relembrar aqui ([1]).

Merecem-no pelo contrário, aquelas em que tal doutrina surge em imediata conexão com o princípio do primado do social.

É o caso deste trecho da sua obra mais relevante ([2]):

«E posto que o direito de constituir o governo das grandes sociedades fosse privativo dos povos associados [...] nem por isso eles deixam de ter obrigação de respeitar a forma dos seus legítimos governos; *porque eu como homem tenho direitos, mas como cidadão não posso deixar de ter obrigações* [...]; eu como homem tenho direito de viver à minha vontade; mas sendo cidadão tenho obrigação de viver conforme as leis. Portanto, eu sendo cidadão tenho obrigações, *que imperam sobre os meus direitos como homem* [...]; e logo o direito que os povos tinham para constituir-se como quisessem na formação das grandes sociedades *ficou subordinado às obrigações de cidadão em que se constituíram*. E porque uma destas obrigações é viver conforme as leis; e todas as leis Divinas e humanas mandam respeitar os governos legitima-

([1]) Cf. *Os Povos e os Reis*, pp. 86 e 96-98. Citámo-las no cap. 2, 1.3, *supra*.
([2]) *Os Povos e os Reis*, pp. 98-99; sublinhados nossos.

mente constituídos; *segue-se que os povos têm obrigação de respeitar a forma dos seus legítimos governos.*»

Mas Faustino vai mais longe ([1]):

«Ainda mesmo que o legítimo soberano governasse às vezes mal os seus Estados, nem por isso deviam os povos alçar a mão para corrigir os abusos do seu monarca. [...] Admitindo até que um Rei seja na verdade mau (o que não é impossível), os povos não devem por esse motivo ser rebeldes; por terem um Rei mau não hão-de os povos também ser maus; o mal não deve imitar-se. Sofram os povos com paciência esse mau Rei, que Deus, porque não pode deixar de premiar a virtude, premiará a paciência dos povos.»

Este conselho de paciência e a recomendação à divina Providência, não sendo produzida por veia humorística (como não é decerto), plasma a mais extrema e paroxística consagração do princípio da ilegitimidade de qualquer revolução.

Assim se entende, a uma nova luz, aquela passagem já citada em que Faustino declara ([2]):

«Eu não insto para que os povos sejam escravos da Monarquia absoluta; não me oponho a que esta forma de governo adquira qualquer grau de perfeição de que for susceptível, pugno unicamente para que ela não seja reformada por quem não tem autoridade de a reformar; porque isso, de facto, será subversão.» ([3])

Se, com efeito, toda a revolução é um mal, e um mal pior do que todos os males, mesmo pior do que um péssimo governante, capaz de sujeitar os vassalos a todos os tormentos de Job com o único fito de se divertir ou de passar o tempo, sem com isso deixar de, *por causa disso* (princípio de todas as revoluções), manter intacta a sua legitimidade, então é certo que só deve reformar a sociedade quem «tem autoridade de a reformar» e todos os outros expedientes serão subversão.

A ordem do cosmos social, se se perdoa o pleonasmo, é a única regra imprescritível do Estado.

Terminemos, sem mais comentários, com duas passagens em que ressoa a mesma doutrina.

Do Marquês de Penalva ([4]):

«Alterar o sistema estabelecido é sempre um crime para o cidadão e quase sempre uma desordem para a sociedade.»

([1]) *Ibidem*, pp. 103-104.

([2]) *Ibidem*, p. 124.

([3]) Num sentido menos determinado teoricamente, José Agostinho vai no mesmo sentido, quando declara: «Os tempos, os costumes, o abuso do poder, as ciências, as alianças, as conquistas, o luxo e as paixões humanas causam certas enfermidades no corpo político das Nações; *pois reforme-se, emende-se e não se destrua.*» (*Mania das Constituições*, p. 6; sublinhado nosso.)

([4]) *Dissertação a Favor da Monarquia*, p. 6.

De José Agostinho de Macedo [1]:

«Todo o transtorno da ordem estabelecida é uma desgraça verdadeira; toda a mudança repentina é perigosa e muito mais quando se passa de um estado a outro estado diametralmente oposto.» [2]

É nisto, verdadeiramente, que o pensamento destes autores é contra-revolucionário.

3. A crítica

3.1. A trindade maldita

Solidários dos pontos de clivagem que acabámos de acompanhar, e, até certo ponto, deles dependentes, são os principais focos de crítica que os textos desta escola dirigem ao ideário liberal.

Encontramo-los a compasso dos grandes princípios congregadores deste, tal qual os descrevemos no local próprio, e as objecções fundamentais que contra eles vemos erguer-se são o carácter fantasioso de que são acusados e o efeito irremediavelmente desorganizador e subversivo que se lhes aponta, bem na linha da demarcação entre o abstracto (tendência irrepremível dos arautos da revolução, segundo eles) e o concreto (apanágio do pensamento contra-revolucionário), de que resulta, como vimos, a rejeição de toda o transtorno insubordinado da ordem estabelecida.

Por este motivo, o primeiro objecto dessa crítica é, muito naturalmente, o lema revolucionário que reclama *liberdade, igualdade e fraternidade* para os cidadãos da República.

O argumento convencional de acordo com o qual estes princípios seriam líricos e utópicos, para além de perversos, porque intrinsecamente contrários à ordem estabelecida, encontra-se já no anónimo *Refutação da Constituição dos Insurgentes*, onde se lê [3]:

«A máxima mencionada, que os homens nascem e se conservam para o uso da igualdade de liberdade e de direitos é tão falsa quanto ela é contrária à ordem das coisas criadas.»

[1] *O Desengano*, n.º 2, 13 de Setembro de 1830.

[2] Esta afirmação tem uma extraordinária semelhança com um aforismo hipocrático (II 51, que citamos de memória: «... de facto, todo o excesso é hostil à natureza. Mas "pouco a pouco" é uma regra segura, especialmente nos casos de mudança de uma coisa para outra»). Dadas as repetidas metáforas fisiológicas deste autor, esta proximidade pode não ser despicienda.

[3] *Refutação da Constituição dos Insurgentes*, Lisboa, Typographia de Simão Thaddeo Ferreira, 1823, n.º 1, p. 6.

Este lugar-comum é uma evolução, compreensível à luz dos princípios adoptados, da posição mais conciliatória e conservadora de Penalva, que insiste antes na necessidade de distinguir a liberdade «bem entendida» da simples «libertinagem» ([1]):

«Não se aflijam pois os meus adversários, pois eu nem defendo o Despotismo Oriental, nem impugno a liberdade, igualdade e direitos do cidadão: desejo sim em benefício geral que, com estes termos na boca, e muita maldade no coração, se não se persuadam os Povos a perder a sua liberdade de origem, a confundir a igualdade de subordinação à lei com a impraticável igualdade civil e a impedir os direitos da sociedade com a libertinagem permitida a cada cidadão.»

Mas nem ele se esquecerá de invocar o argumento costumeiro, quando declara ([2]):

«Qual é pois esta igualdade que não ofende a justiça, a natureza e a ordem pública? Consiste especialmente na sujeição às leis, na justa distribuição do prémio e do castigo e na igualdade de direito que cada um tem à sua fama, à sua vida e aos seus bens. *Toda a outra igualdade é quimérica e injusta, como os precedentes discursos têm mostrado.*»

É esta, tipicamente, a doutrina assumida pelos epígonos mais modernos do ideal realista.

Gouveia Pinto insiste nela ampla e repetidamente.

Assim, a dado passo dos *Caracteres da Monarquia* ([3]):

«A liberdade na extensão que alguns espíritos superficiais e revolucionários lhe querem dar, com um aparato sumptuoso de palavras e com temerárias declamações, é uma quimera, cujos bens ideais não podem realizar-se, nem contentar as esperanças humanas, sem prejuízo da virtude.»

Verdadeiramente, a liberdade na acepção dos revolucionários é, para estes autores, uma miragem impossível e sem concreção ([4]), sendo que, no único sentido em que a tem, não se vê melhor assegurada em regime representativo do que sob a autoridade tradicional. ([5]) A ordem é, também ela, um garante irrecusável da única liberdade legítima e legal ([6]).

([1]) *Dissertação a Favor da Monarquia,* p. 41. Mas ver também, em geral, pp. 40-89.

([2]) *Ibidem,* pp. 5-6; sublinhado nosso.

([3]) *Caracteres da Monarquia,* p. 91.

([4]) «O homem debaixo de qualquer forma de governo, seja de um, seja de muitos, está obrigado por direitos naturais e Divinos a obedecer e a ceder uma parte da sua liberdade para assegurar a paz, o resguardo e os prazeres da sua existência. [...] E assim a obediência às Leis é necessária a todo o homem *e por esta parte nenhum é livre.*» (*Caracteres da Monarquia,* p. 92; sublinhado nosso.)

([5]) «O cidadão, ou vassalo, que prestou o seu consentimento a um representante do Povo, por que há de ser mais livre que o outro que entregou a um Monarca a sua vontade?» (*Ibidem,* p. 93.)

([6]) Daí que conclua: «Se a liberdade bem entendida é a faculdade de dispormos, segundo a Lei, de nós mesmos e de quanto nos pertence, seremos mais livres segundo o maior número de cousas que as Leis nos permitem fazer sem agravo de nós mesmos e de nossos semelhantes.» (*Ibidem.*)

Temos assim isolados as principais teses do pensamento absolutista a este respeito: num extremo, a denegação dos ideais revolucionários como ilusões fátuas e perigosas; no outro, a recondução das pretensões justas que lhe possam subjazer ao gozo privado dos direitos que não ofendam a ordem pública, nem ponham em causa os garantes institucionais da sua regulação, como o soberano, a instituição aristocrática e os órgãos e aparelhos do Estado.

Veja-se o balancear destes dois extremos numa passagem emblemática de José Acúrsio das Neves, bem pontuada, aliás, pelo peso do circunstancialismo histórico (1):

«Desde que os reformadores de 1789 puderam pôr em prática o seu infernal sistema, eles não têm cessado de enganar e concitar os povos com o simulacro desta divindade quimérica. [...] É uma liberdade que tem feito da Europa um campo de batalha e substituído aos governos legítimos, a cujo abrigo as nações tinham chegado ao mais alto ponto de prosperidade, um vandalismo mais cruel e mais destruidor do que o dos bárbaros de Genserico. A verdadeira, a justa liberdade, que não excede os limites que lhe prescreve um governo bem ordenado e só descansa à sombra da pacífica oliveira, foge do estrondo das armas, foge do tumulto das revoluções.

«Segundo a linguagem daqueles pérfidos, entre um rei e um tirano não há diferença; vassalo e escravo são sinónimos e, segundo os seus princípios, os homens nascendo livres e iguais entre si, livres e iguais devem viver; máxima funesta, que a nossa vaidade nos dispõe a abraçar, mas que os factos desmentem a todo o instante.»

Há, portanto, uma liberdade «quimérica» e «funesta», promovida pela vaidade humana, mas constantemente desmentida pelos factos, que é a falsa e ilusória, prometida pelos revolucionários para desengano dos homens; e há depois «a verdadeira, a justa liberdade», que «não excede os limites que lhe prescreve um governo bem ordenado e só descansa à sombra da pacífica oliveira», a qual «foge do estrondo das armas» e «do tumulto das revoluções».

Todavia, como se poderia esperar, é a primeira avaliação, que denuncia a irrealidade de toda a pretensão libertária fora dos limites de «um governo bem ordenado», que prima sobre a segunda (2):

«Pouco é necessário reflectir sobre a natureza do homem para se conhecer que ele não foi criado para viver em um estado perfeitamente livre: um ente limitado em todos os seus atributos, posto que insaciável em seus desejos, não pode ser infinito em seus gozos e no exercício dos seus direitos.»

(1) *Cartas de um Português aos seus Concidadãos*, Carta VI, p. 61.
(2) *Ibidem*, p. 62.

Compreende-se assim que, em seu entender, seja (1):

«[...] tão claro como a luz do dia que o homem deve todos os seus aperfeiçoamentos, e com grande probabilidade a sua própria existência, ao constrangimento da sua liberdade. Não pode usar deste dom divino senão em certo grau e às vezes só por momentos, porque pelo seu comportamento se faz indigno de o gozar em próprio».

O que o leva a concluir que (2):

«[O homem] há-de arrastar cadeias e tanto mais pesadas quanto mais forcejar para se subtrair a elas.»

Nesta medida, se abrangermos nos mesmos princípios os três valores do lema revolucionário, obtemos a lição em toda a sua extensão (3):

«A liberdade e a igualdade bem definidas são direitos preciosos da humanidade e perdem-se pelo excesso com que se pretendem gozar. A liberdade e a igualdade mal definidas são o maior dos flagelos com que se atormenta a espécie humana. Lede a história da Revolução Francesa, ficareis bem convencidos desta verdade; os factos persuadem mais do que os discursos.»

José Acúrsio é, portanto, um arauto da tese segundo a qual a definição dos direitos do homem tem radicação antropológica.

A sua visão restritiva destes, mais do que fundada num apelo para os factos e numa invocação das lições da história, que, no entanto, também alega, decorre do seu pessimismo antropológico (tópico maior, como veremos, da cosmovisão contra-revolucionária) e assenta numa apreciação negativista da natureza humana, marcada pela consciência aguda da sua precariedade, limitação e fragilidade, bem como pela suspeita da sua constitutiva tendência para o mal.

Mas como o mal da natureza humana consiste essencialmente na propensão para a desmesura e o desregramento, fruto da sua debilidade originária, que é, afinal, incontinência, ele só pode ser detido se for *contrariado*, o que implica uma coacção imposta de fora, um constrangimento social.

José Acúrsio torna-se, assim, adepto da correcção da natureza pela sociedade, na qual reside como que a instância reparadora do pecado original. O constrangimento dos direitos é imperativo, porque dele depende a rectificação e a mortificação da maldade humana, sem as quais não é possível uma sociedade de homens.

É por isso que, para ele, os direitos naturais se perdem «com o excesso com que se pretendem gozar» e, pelo contrário, só os direitos «bem definidos», que consistem, no fundo, na restrição social dos primeiros, são susceptíveis de concretização.

(1) *Ibidem*, pp. 62-63.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*, p. 63.

Porém, com esta doutrina o pensador dá-nos os meios para iluminar os secretos liames que reúnem os dois extremos que há pouco havíamos distinguido: a liberdade e a igualdade são ideais utópicos e deletérios porque, se lhes for deixado livre curso, tornam-se inevitavelmente destrutivos da sociedade; por outras palavras: nenhuma sociedade pode sobreviver sob o império destes direitos; portanto, eles são, ou ilusórios e falsos, ou, «bem entendidos», devem ser reconduzidos aos limites prescritos por «um governo bem ordenado».

O que nos coloca diante do verdadeiro facto da sociedade humana: o verdadeiro facto da sociedade humana bem ordenada é a dependência, a hierarquia e a obediência.

Faustino da Madre de Deus acentua particularmente esta tónica.

Vemo-lo, sucessivamente, a desmontar o «mito da liberdade» ([1]), o «mito da igualdade» ([2]) e os direitos em geral ([3]).

A sua doutrinação vai muito francamente no sentido de uma denegação pura e simples dos valores liberais ([4]):

«A verdadeira liberdade é aquele estado em que o homem pode falar e obrar independente de poder superior: ora é evidente que neste estado nunca podem estar os governados: só quem governa é que pode falar e obrar independente de poder superior: no Estado não há poder algum superior a quem governa.»

E daí que possa aconselhar ([5]):

«Desenganai-vos povos da Terra! Vós nunca fostes nem podeis ser livres! Nunca fostes nem podeis ser soberanos! Seja qual for a vossa forma de governo, sempre sereis subordinados a quem vos governa.»

Por seu lado, Gama e Castro, como é seu costume, desenvolve também aqui a sua doutrina a partir dos princípios inicialmente assumidos.

Assim com o relativismo, ou com o que, neste ponto, mais parece uma contrafacção retórica do mesmo ([6]):

«Não sei se a liberdade é um bem: o que sei é que os homens religiosos combatem a liberdade, e que os apóstolos da liberdade atacam a religião. Não sei se a submissão ao governo estabelecido é um mal: o que sei é que os espíritos mais nobres e generosos são os que defendem o dogma da obediência passiva, e que as almas mais baixas e abjectas são as que preconizam a independência. Não sei se todos estes projectos de progressismo, agora tanto da moda, são coisa útil: o que

([1]) *Epístola à Nação Francesa*, pp. 40-42; pp. 53-56.
([2]) *Ibidem*, pp. 32-33 (em geral); pp. 33-38 (na Constituição).
([3]) *Ibidem*, pp. 56-61
([4]) *Ibidem*, p. 54.
([5]) *Ibidem*, p. 61.
([6]) *O Novo Príncipe*, p. 46.

sei é que os cidadãos mais prudentes e ilustrados são os que mais se receiam deste progresso, e que os homens sem patriotismo e sem princípios são os que pregam inovações e reformas.»

E com o utilitarismo [1]:

«Desenganemo-nos por uma vez: a liberdade não é um fim, é um meio. Porventura, quando se pede a liberdade para os povos, é só para que as nações sejam livres? Não; é porque se supõe que somente por este meio é que serão os homens felizes. Logo, se se vier a provar que o meio não corresponde ao fim, é preciso rejeitá-lo como inútil; e se se vir que corresponde a um fim inteiramente oposto ao que se deseja, é preciso proscrevê-lo como perigoso.»

Mas é sobretudo quando se finca no seu pressuposto voluntarista que Gama e Castro vai mais longe e fala mais claro.

Vale a pena segui-lo com algum detalhe, para aquilatar até que ponto este pressuposto o separa tanto do conservadorismo imobilista de Faustino como do pessimismo moralizador de Acúrsio.

Antecipando neste ponto os integralismos da viragem do século, Gama e Castro é, mais do que um contra-revolucionário, um revolucionário *à rebours*, para quem é na força e na violência, não na conservação e na ordem, que reside a instituição da sociedade.

E, mais do que um devoto ou sequer um homem de convicções, é antes um céptico e um cínico, para o qual não há que esperar da sociedade que corrija a natureza humana, mas sim que a consagre e sancione, nem que melhore os homens, senão que os domestique e subjugue.

Para ele, há bem um conflito entre a natureza e a sociedade, mas porque, ao consagrar aquela, a sociedade fixa rigidamente posições, relações e reivindicações que são essencialmente dinâmicas e mudáveis e que assim se vêem comprimidas em prol do grande todo. E o ponto onde justamente esse conflito eclode com maior expressividade é o dos direitos, que a sociedade se vê compelida a restringir em prejuízo das pretensões naturais do homem [2].

[1] *Ibidem*, p. 18.

[2] Relembre-se, a este respeito, um trecho anteriormente citado: «Se os que pensam de outra maneira o dizem de boa fé, é porque não reparam que fazem uma abstracção, a que não pode corresponder em concreto nenhum objecto real. Confundem o homem da natureza como o homem da sociedade; e não reflectem que os direitos do primeiro hão-de estar sempre em oposição absoluta com os direitos do segundo. E na verdade, a natureza obra sempre segundo o interesse do indivíduo; as leis sociais segundo o interesse da sociedade: a natureza tende a satisfazer todas as vontades do primeiro; as leis sociais a reprimi-las em benefício da segunda: a natureza a separar; as leis sociais a reunir. Por outras palavras, o homem da natureza dirige-se pelas suas inclinações; o homem da sociedade regula-se pelos seus deveres. Logo, querer conciliar direitos individuais e direitos sociais, sem grande e essencial restrição dos primeiros, é um absurdo manifesto, ou antes uma loucura.» (*Ibidem*, pp. 21-22.)

Nesta medida, a sociedade não ordena nem pacifica, não emenda nem aperfeiçoa: simplesmente verga as vontades individuais e subordina-as ao interesse do todo, de acordo com as relações de forças concretamente existentes no momento (concebido como) constituinte.

Eis como esta doutrina se reflecte no caso da liberdade (1):

«Chama-se liberdade a faculdade que cada homem tem de pôr em acção todas as suas vontades; e chama-se direito a razão suficiente, isto é, justificante de cada uma das suas acções.

«Suponhamos, porém, muitos homens reunidos numa mesma sociedade. O indivíduo mais forte quererá sem dúvida apropriar-se, à custa do mais fraco, de tudo o que puder causar-lhe satisfação, ou preencher as suas necessidades (2); o mais fraco resistirá; e, ou será assassinado pelo mais forte, ou se separará da sociedade.

«A consequência disto é que as duas ideias de sociedade e liberdade são contraditórias; e que, uma vez constituída a primeira, fica necessariamente excluída a segunda.»

E a propósito da igualdade (3):

«É evidente que cada indivíduo, entrando no exercício dos seus direitos, há-de obter um resultado proporcional ao grau de possibilidade de exercitá-los que as suas circunstâncias lhe permitirem. Este é forte, aquele é fraco, um é inteligente, outro estúpido; e, em consequência desta diferença, um obterá muito, outro obterá pouco, e outro coisa nenhuma. Eis aqui estabelecida a desigualdade de condições.

«Mas, não obstante a diferença dos resultados, cada indivíduo continua a gozar dos direitos de que gozava até então, por isso mesmo que são imprescritíveis; e portanto, aquele que adquiriu muito, continua a gozar do direito de não ser violado em tudo aquilo que adquiriu, e o que não adquiriu nada, continua a ficar ligado pela obrigação de não violar o que adquiriram os outros. Se assim não fosse, ficaria destruída no mesmo instante a igualdade de direitos que, como fica exposto, é absoluta e imprescritível; porque um perderia o direito de inviolabilidade, e o outro adquiriria o direito de violar.

«Logo, por isso mesmo que todos os indivíduos associados gozam de perfeita igualdade de direitos —, por isso que cada um destes direitos é imprescritível e inalienável, por isso mesmo é que a desigualdade de condições que observamos na sociedade, é legítima e justa, e deve ser julgada inviolável.»

Esta teoria tem, naturalmente, um desenvolvimento esperado, se aplicarmos à noção de igualdade o raciocínio que havia sido utilizado para a de liberdade.

(1) *Ibidem*, pp. 18-19.
(2) No uso da sua liberdade, subentende-se.
(3) *Ibidem*, pp. 29-30.

É o que Gama e Castro não deixa de fazer, quando diz (1):

«Cumpre que todos os membros da sociedade resignem uma parte dos seus direitos nas mãos de quem os administre e exercite para benefício de todos. E como a diferença entre quem julga e quem é julgado estabelece uma desigualdade essencial entre os primeiros e os segundos, segue-se que as duas ideias de sociedade e igualdade se excluem tão necessariamente, e são entre si tão contraditórias como as duas de sociedade e liberdade.» (2)

Em suma: o homem não é livre e não é igual; e é bom que assim seja.

Não é livre nem igual na natureza, porque a desigualdade de condições cria desigualdades de estados, também no que toca à dependência e à independência, à liberdade de que goza o mais forte diante da servidão a que reduz o mais fraco.

E não é livre nem igual na sociedade, porque, como simples sanção jurídica e política do estado de natureza, as condições desta vêem-se nela traduzidas, transcritas e, mais do que isso, fixadas e sacralizadas.

3.2. Os direitos do Homem

Este segundo tópico é uma simples extensão do anterior.

Por esse motivo, todos os depoimentos anteriores são aqui aplicáveis.

Todavia, há dois grandes princípios a realçar no pensamento reaccionário a este respeito.

O primeiro é o de que os direitos naturais do homem são submetidos a uma severa restrição pelo simples facto da entrada no estado social. A sociedade nada mais é, aliás, do que essa restrição, mercê do primado do todo sobre a parte que é constitutivo do estado social.

Esta tese está bem em evidência nos autores que acabámos de percorrer e, em particular, em Gama e Castro.

Mas há um segundo princípio, que decorre também do suposto fundante do primado do todo sobre a parte e que permite ir ainda mais longe no enfraquecimento da noção em apreço.

(1) *Ibidem*, p. 21.

(2) E continua: «Se, depois da sociedade constituída, os indivíduos que a compõem pretenderem reivindicar os direitos a que tinham resignado, o exercício desta pretensão chama-se uma revolução; e o seu resultado, consistindo no restabelecimento da liberdade e igualdade primitivas, deve produzir a dissolução da sociedade pelas razões que acima ficam expostas. Logo, toda a revolução que tiver por objecto o restabelecimento dos primitivos direitos do homem é essencialmente absurda ou impossível.»

Tal é a tese de acordo com a qual os direitos, porque apenas legítimos na harmonia do todo, tal como interpretada por aquele em quem é depositada a governança comum, são meramente *uma concessão*, essencialmente revogável sempre que esteja em causa o interesse social.

Vimos já um trecho de José Agostinho de Macedo que o afirma sem rebuço, ao comparar o carácter derivado e condicionado dos direitos do homem com o carácter incondicionado e originário do facto de soberania ([1]):

«A explicação e a determinação destes direitos partiram sempre da vontade e da concessão dos soberanos: isto pode constar historicamente; mas os direitos de soberania nem têm data nem autores conhecidos.»

Mas é, uma vez mais, em Gama e Castro, não por acaso filho da mesma escola voluntarista, que encontramos esta ideia com maior desenvolvimento.

Toda a sua doutrina da irreadmissibilidade dos direitos resignados no soberano, como acto fundador da sociedade, não é senão o reverso dela.

Os direitos a que o cidadão, ou súbdito, renunciou, pelo facto mesmo de se ter tornado cidadão, isto é, membro de um Estado, são aqueles que cabe ao soberano distribuir, *na sociedade constituída*, de acordo com a sua avaliação discricionária dos interesses do todo social. Daí que a igualdade dos direitos, no estado natural, se converta necessariamente numa desigualdade de direitos (o mesmo é dizer: na legitimidade do privilégio) no estado social.

De resto, o vezo anti-revolucionário destes autores, por exemplo na versão extrema de Faustino da Madre de Deus, milita no mesmo sentido. As justas reclamações dos vassalos a respeito dos seus foros serão, numa sociedade bem organizada, atendidas pela magnanimidade do soberano, como Pai de família extremoso e atento, não em resultado das exigências do cidadão, de garantias legais dissolventes, nem do esbulho atrabiliário da nação em motim.

3.3. O livre-pensamento

É este um tópico de enorme consenso em todos os autores que consideramos: a liberdade de pensamento, em especial a liberdade de imprensa, e sobretudo em matéria religiosa, é o maior foco de corrupção dos costumes e da ordem social que o pensamento liberal atiçou e a revolução ateou.

O exemplo francês, claro está, enxameia recorrentemente.

Frei Fortunato de São Boaventura utiliza-o com a franqueza vernácula que o caracteriza.

([1]) *Bases Eternas*, p. 38.

Num número da sua gazeta política particularmente consagrado ao tema, diz ele ([1]):

«Se a França tivesse uma Inquisição vigilante e cuidadosa de proibir os maus livros, nunca se teria divulgado a Enciclopédia e morreria nas trevas ou no borrador de seus ímpios autores as blasfémias vomitadas no século XVIII contra a santidade e verdade do cristianismo.»

Sob este aspecto, Gama e Castro não terá também uma prosa mais comedida. A sua referência aos espíritos ilustrados do século precedente é lapidar ([2]):

«Foram estes pedantes e semi-doutos que generalizaram a corrupção dos costumes por toda a parte; foram eles que estenderam este espírito de irreligião e incredulidade que actualmente se observa, ainda nas classes mais inferiores; e são eles finalmente que sustentam e propagam esta doutrina de liberdade e igualdade quimérica que ameaça subverter todas as sociedades humanas.»

É justamente neste autor que encontramos uma consideração mais completa desta questão.

Podemos sintetizá-la em torno de três teses.

A primeira é a de que a liberdade de pensamento, em matéria de investigação e de especulação, pode ser reconhecida, mas não irrestritamente, tanto do ponto de vista dos agentes envolvidos, como do ponto de vista da divulgação dos resultados e, portanto, do público por ela abrangido.

Como é seu timbre, Gama e Castro começa por adoptar uma postura aparentemente dubitativa ([3]):

«Tem-se visto tantas vezes na história das nações antigas e modernas que o século das ciências e da literatura é seguido tão perto pelo das revoluções e da corrupção dos costumes, que com razão se julga actualmente problemático até que ponto convém para a felicidade dos homens que a luz da ciência se espalhe por entre eles.»

Mas, na realidade, trata-se aqui de um ponto pacífico e assente ([4]):

«Não quero concluir de tudo isto que as letras e as ciências, cujo estudo vem sempre acompanhado de tantas dificuldades e incómodos, são em si mesmas cousa inútil ou perigosa: mas queria que se concluísse que a entrada do santuário dos conhecimentos humanos não deve ser concedida indistintamente a todo o mundo; que em matéria de ciência não deve haver mediocridade; e que tão grande é o bem que podem fazer os sábios completos, quanto é o mal que podem causar, ou causam efectivamente os semi-doutos.»

([1]) *O Punhal dos Corcundas*, 20, 1823, p. 259.
([2]) *O Novo Príncipe*, p. 338.
([3]) *Ibidem*, p. 334.
([4]) *Ibidem*, p. 337.

A segunda tese, acerca da liberdade de imprensa, é a de que ela, embora imprescindível em governo representativo, é incompatível com o regime absoluto, do qual deve ser banida.

Gama e Castro faz, uma vez mais, uso retórico dos seus princípios relativistas e utilitaristas para sustentar que (1):

«A liberdade de imprensa não é nem absolutamente boa, nem absolutamente má; pode ser má ou boa, útil ou desnecessária, nociva ou vantajosa, conforme a índole e o carácter do governo de que se trata: nos governos de forma absoluta é um absurdo, ou antes, um contra-senso; nos governos de forma representativa é uma necessidade.» (2)

E logo conclui, com um argumento de mérito duvidoso (3):

«Em um governo de tal natureza [absoluto], a nação representa como uma grande família, cujo pai é o rei, de quem os vassalos são filhos: e onde se viu que os filhos pedissem conta a seu pai daquilo que fez ou do que tenciona fazer? É pois evidente que, em todos os governos de forma absoluta, a liberdade de imprensa não é senão um verdadeiro absurdo ou contra-senso, porque só pode servir para destruir o princípio do governo que é a independência do soberano, e, portanto, para fazer nascer a anarquia.»

Mas é sobretudo à medida que o raciocínio se desenrola que a sua posição ganha clareza e convicção.

Assim, toda a aparente hesitação e boa vontade relativista se desvanece quando aduz (4):

«É preciso que o povo olhe para o governo com o mesmo respeito com que se olha para a divindade; que o respeite; que receba sem hesitar as suas determinações; que as tenha sempre pelas melhores, e que nem ao menos se lembre se poderiam ser outras do que são.»

E, portanto (5),

«dever-se-iam [...] suprimir todos os periódicos políticos; e quanto à gazeta do governo, se convém que ela continue a existir, basta que nela se publiquem as leis e determinações do soberano, que, devendo ser executadas por todos, de todos devem ser conhecidas».

A terceira tese diz respeito ao livre-pensamento em matéria religiosa.

É aqui que o seu génio totalitário mais singularmente se afirma.

(1) *Ibidem*, p. 363.

(2) Note-se que Gama e Castro advoga aqui em causa própria, uma vez que dela precisava de beneficiar para poder expor livremente as suas ideias.

(3) *Ibidem*, p. 364.

(4) *Ibidem*, p. 367.

(5) *Ibidem*.

Para ele, indiferentismo, laicismo e tolerância religiosa são cancros sociais ([1]):

«É melhor seguir uma religião falsa e ter fé nela, do que não ter absolutamente religião alguma. O indiferentismo religioso é o cancro da sociedade.»

E novamente, um pouco à frente ([2]):

«É cousa mais que provada pela experiência, que a religião é tão omnipotente para felicitar as nações, como a impiedade para perdê-las; porém não pode haver religião sem fé, nem fé com indiferentismo, ou, por outras palavras, com tolerância, que é sua filha legítima. Quem sofre em boa paz a opinião alheia, é certo que não tem grande confiança na própria.»

Esta tese vem, naturalmente, na linha do que anteriormente chamámos o seu «providencialismo pragmático», isto é, o recurso ao aparelho ideológico fornecido pela religião como factor de coesão e contenção social.

Ele próprio o reconhece implicitamente, ao declarar ([3]):

«O medo dos homens é o único substituto possível do temor de Deus, ainda que mau substituto.»

Portanto, em matéria religiosa, a nula liberdade de opinião e de expressão que se recomenda configura, essencialmente, uma medida de policiamento interno.

Neste ponto, o utilitarismo relativista e pragmático de Gama e Castro colide porventura com o ideário beato de outros legitimistas mais precoces, que, partilhando de resto a mesma posição no que respeita à terapêutica, partem de um diagnóstico que já não é ideologicamente neutro.

É provavelmente mais este enquadramento que está suposto na tese equivalente de Faustino da Madre de Deus, quando diz ([4]):

«Não é possível que Príncipe algum católico, sem estar alucinado pelo espírito do erro, adoptasse a *Tolerância Religiosa*! Não é possível permitir a multiplicidade de cultos, sem hesitar sobre a Divindade na Religião! Não é coerente dizerem-se os Príncipes delegados de Deus no Governo dos povos e autorizarem os povos para desobedecer a Deus! De que serve dizer-se que a Religião do Estado é a Católica Apostólica Romana e autorizar os habitantes do Estado para desprezarem esta Santa Religião?»

E é certamente um tal ideário beato que está na base do discurso fanatizado de Frei Fortunato de São Boaventura, quando grita ([5]):

«Antes queremos ser pobres, mas Católicos, do que senhores do Universo, mas ímpios e libertinos.»

([1]) *Ibidem*, p. 239.
([2]) *Ibidem*, p. 240.
([3]) *Ibidem*.
([4]) *A Facção e a Contemplação*, p. 5.
([5]) *O Punhal dos Corcundas*, 20, 1823, p. 260.

Por isso ([1]):

«Só teme a Inquisição quem é suspeito na Fé. Os bons, longe de a temerem, desejam ardentemente que ela se instaure e reassuma os seus direitos.»

Este um ponto que deixamos provisoriamente em suspenso, para retomar adiante, sob ângulo construtivo ([2]).

3.4. A soberania nacional

A reflexão teórica sobre este tópico está confrangedoramente ausente dos autores e textos que vimos acompanhando.

Encontramos simples alusões nas páginas de Faustino ([3]) ou de Gouveia Pinto ([4]), como desde logo no anónimo *Refutação da Constituição dos Insurgentes* ([5]).

De resto, José Acúrsio refere-se-lhe com algum desenvolvimento, mas apenas a propósito da revolução de 1820 ([6]), e o próprio Gama e Castro é assaz sumário e trivial nas anotações esparsas que marginalmente lhe dedica ([7]).

Em suma, sendo muito embora um ponto de fractura central com o pensamento liberal, não é exercício que preocupe excessivamente os autores contra-revolucionários, mais ocupados em revolver os temas escaldantes da agenda e em agitar aspectos políticos mais imediatos e palpáveis.

Por aqui se confirma igualmente o fraco rendimento teórico do pensamento reaccionário oitocentista e o que, sem prejuízo das condições difíceis em que, a partir de certo momento, exerceu magistério, tem de ser objectivamente cotado como uma inferioridade doutrinária em relação ao adversário liberal.

3.5. O progresso

Também aqui os contributos teóricos são extraordinariamente escassos.

Gama e Castro avulta, solitário, como o único a dedicar alguma atenção a este tópico.

([1]) *Ibidem*, pp. 259-260.

([2]) Ver *infra*, ponto 4.6.

([3]) Cf. *Epístola à Nação Francesa*, pp. 44-46.

([4]) Cf. *Caracteres da Monarquia*, p. 72.

([5]) Que declara, no seu estilo liminar: «A opinião de que a soberania reside em a Nação é a origem onde se geram a anarquia e a revolução, que destroem a ordem pública e de que provêm as maiores calamidades e desgraças.» (*Refutação da Constituição dos Insurgentes*, n.º 1, p. 3.)

([6]) Cf. *Continuação das Cartas aos Portugueses*, Carta XIII, pp. 103-104.

([7]) Cf. *O Novo Príncipe*, pp. 123 e 143-146.

A sua reflexão é, naturalmente, crítica da ideia de progresso, tão malquista ao pensamento reaccionário quanto acarinhada era pelo liberal.

Todavia, essa crítica, pontuada pela denúncia da crença na evolução e no aperfeiçoamento progressivo da espécie e das formas sociais que ela adopta, vê-se aqui sobredeterminada por uma tese forte acerca do tempo histórico, qual é a que propõe a substituição do paradigma rectilíneo pelo modelo circular, reflexo eterno da essência humana em devir cíclico sobre si mesma.

A este respeito, diz ele (1):

«Quando se trata da civilização das nações, ou não há verdadeiro progresso, nem verdadeiro regresso, ou o que se chama progresso é muitas vezes regresso e vice-versa: porque os diferentes passos que uma nação pode dar na carreira da sua perfectibilidade política, em vez de formarem, como erradamente se pensa, uma linha recta cujas extremidades nunca se podem tocar, e onde cada ponto que se vai seguindo jamais pode tornar a cair no que se deixa, não formam senão uma linha curva, e até um verdadeiro círculo, em que o mesmo espaço andado é sempre corrido de novo, enquanto há movimento. Por outras palavras: o andamento progressivo da civilização das nações há-de ser sempre o mesmo, porque é a consequência necessária da natureza do homem, que também não pode mudar.»

Daí a sua adesão à tese da circularidade da história, provável influência de Vico, que ele cita com admiração algures.

Para ele (2),

«As diferentes formas de governo por que pode passar uma nação, vêm a formar uma espécie de círculo eterno que acaba sempre no mesmo ponto em que começou.»

Inevitavelmente, portanto, as civilizações percorrem cinco idades sucessivas (heróica, aristocrática, democrática, monárquica, tirânica), até que, atingida a última, regressam ao princípio, num ciclo sem fim.

Por isso (3),

«Este progresso de que falo é o único real e verdadeiro, porque é o progresso da natureza: e a sua marcha é essencialmente inevitável e fatalíssima. Talvez se lhe possa dar direcção, ou, pelo menos, acelerar-lhe e retardar-lhe as crises; mas sempre há-de ser impossível embaraçar-lhe o andamento.»

Escusado será acentuar o parentesco desta tese com a perfilhada por José Agostinho de Macedo, que via na realidade histórica das nações o simples reflexo

(1) *Ibidem*, p. 70.
(2) *Ibidem*, p. 57.
(3) *Ibidem*, p. 72.

da sua essência perene [1], bem como a sua relação com o fatalismo e o pessimismo que são características da escola.

Mais vantajoso será, antes, sublinhar dois últimos pontos de interesse que douram a doutrina de Gama e Castro a este respeito.

O primeiro, simples consequência do que antecede, é o da predeterminação e previsibilidade do futuro histórico [2]:

«A doutrina do progresso que acabo de estabelecer, equivale a uma espécie de fórmula algébrica pela qual pode ser resolvida, ao menos na sua generalidade, o problema da determinação do futuro político de qualquer nação que seja.»

O segundo, de difusa influência espinosista, leibniziana, viciana, porventura hegeliana, é a interpretação da história como um processo de construção dialéctica, em que o momento seguinte está já sempre contido no anterior [3]:

«Se a comparação não fosse tão altamente extravagante, bem se podia dizer que cada época da vida de uma nação se achava já encerrada na antecedente e todas juntas no primeiro passo da sua carreira política, pouco mais ou menos como nos ovários de Eva se achavam, uns dentro dos outros, os germes de todas as gerações da espécie humana até o *ultimum moriens*.»

Não dispomos, infelizmente, dos instrumentos necessários para apurar a radicação, filiação e proveniência desta intuição.

4. A doutrina

4.1. Pessimismo

Antes de ser determinado por factores ideológicos, o ideário que vemos comummente proposto pelos autores que temos privilegiado assenta em dois pilares que relevam sobretudo da sensibilidade e da intuição.

Um, que já referimos marginalmente no que antecede, é *o pessimismo antropológico.*

O outro, que resulta directamente, quase como um reverso ou um aspecto particular, de um dos três grandes princípios que o distinguem do liberalismo, é *o apego à tradição.*

Detenhamo-nos agora no primeiro.

O pensamento reaccionário é congenitamente pessimista.

(1) Cf. *Bases Eternas da Constituição Política*, pp. 38-40, e *Refutação Metódica das chamadas Bases da Constituição Política da Monarquia Portuguesa*, pp. 8-9.

(2) *Refutação Metódica*, *op. cit.*, p. 74.

(3) *Ibidem.*

A sua predilecção pela autoridade e pela hierarquia, a sua inclinação para o exercício irrestrito, incondicional e incontestável do poder, a sua afeição pelos aparelhos repressivos, policiais e censórios, o seu pendor pelas fórmulas rígidas e ortodoxas, a sua tendência para subordinar a parte ao todo, o seu menosprezo pela esfera individual, a sua hostilidade ao reconhecimento de direitos cívicos, a sua aversão à tolerância, o seu horror ao livre-pensamento, são todos devedores de uma desconfiança radical em relação ao homem e à sua capacidade para se autodeterminar com base na luz natural, quando não de uma convicção profunda na pravidade atávica do ser humano.

No período a que nos reportamos, podemos encontrá-lo justamente sob estas duas formas: pessimismo *moral*, obcecado pelo pecado original da condição humana; e pessimismo *gnosiológico*, descrente nas faculdades e talentos naturais do homem e, como tal, profundamente avesso a deixar qualquer margem à autonomia da razão.

O pessimismo moral é aquele que encontrámos já nas páginas de José Acúrsio, quando o alega para contestar a concepção revolucionária da liberdade e dos direitos humanos (1):

«Pouco é necessário reflectir sobre a natureza do homem para se conhecer que ele não foi criado para viver em um estado perfeitamente livre: um ente limitado em todos os seus atributos, posto que insaciável em seus desejos, não pode ser infinito em seus gozos e no exercício dos seus direitos.»

Posta a coisa nestes termos, natural é que conclua deste seu pessimismo que (2):

«É [...] tão claro como a luz do dia que o homem deve todos os seus aperfeiçoamentos, e com grande probabilidade a sua própria existência, ao constrangimento da sua liberdade. Não pode usar deste dom divino senão em certo grau e às vezes só por momentos, *porque pelo seu comportamento se faz indigno de o gozar em próprio.*»

Esta avaliação negativa da condição humana é também aquela que encontramos nas páginas de Faustino da Madre de Deus, por exemplo quando diz (3):

«Produzir doutrinas podem os escritores; mas dirigi-las pertence aos Governos: menos quando essas doutrinas se encaminham a lisonjear as paixões naturais do homem: pois, neste caso, *basta a mesma corrupção da natureza humana para as dirigir muito bem.*»

Neste autor, todavia, o pessimismo assume também feição gnosiológica.

---

(1) *Cartas de um Português aos seus Concidadãos*, Carta VI, p. 62.
(2) *Ibidem*; sublinhado nosso.
(3) *A Constituição de 1822*, p. III; sublinhado nosso.

Aliás, este aspecto é suficientemente importante para que o seu argumento em *Os Povos e os Reis*, que acompanhámos extensamente no que precede, comece justamente por um reconhecimento dele (1):

«Algumas verdades há que não é possível ao homem chegar a conhecê-las; deste número são aquelas que há tantos anos servem de assuntos às invectivas dos liberais e investigações dos realistas: falo da origem da sociedade e dos governos.»

Curiosamente, este pressuposto serve para denunciar a pretensão liberal a fundar-se numa visão científica da história da civilização e para fazer uma crítica amável aos seus companheiros legitimistas, lembrando-lhes, não sem razão, de resto, que, quando começam a raciocinar nos termos do adversário, arriscam-se a não conseguir aliviar-se depois das conclusões a que eles chegam.

É o que ele próprio nos diz na imediata continuação do texto (2):

«Parece mesmo que os astuciosos liberais armaram este laço ao entendimento dos realistas para o prenderem a estas conjecturas! Parece que de propósito fabricaram este labirinto para os realistas se prenderem nele! E por fatalidade assim tem sucedido! [...] E no caso que sejam sinceros realistas, sempre os hei-de censurar (perdoem-me o atrevimento) de não confessarem essa impossibilidade.»

É, contudo, no Marquês de Penalva que esta mesma ideia surge com mais diamantina clareza.

Logo a iniciar a sua obra fundamental, começa por avisar que (3):

«A razão de cada um é mui débil para nos servir de guia.»

Mais importante é, todavia, o argumento que imediatamente invoca (4):

«Assim o mostram as diferenças de talentos e as discórdias de opinião.»

Ou seja: a debilidade da razão humana manifesta-se, segundo ele, naquilo mesmo que, para o pensamento liberal, faz a sua riqueza: «as diferenças de talentos e as discórdias de opinião».

Onde o liberalismo vê um princípio de luz, um factor de apuramento da decisão e uma semente de progresso — no concurso da pluralidade, no forcejo da discussão, ambos suportados pela confiança optimista na bondade da aprovação das maiorias —, Penalva teme, pessimisticamente, a confusão dos alvitres e dos votos desencontrados e a desordem das cabeças libertas da obediência a um só.

É, portanto, com acerto que conclui (5):

«Logo, temos necessidade de Mestre e de revelação.»

(1) *Os Povos e os Reis*, pp. 16-17.
(2) *Ibidem*, p. 17.
(3) *Dissertação a favor da Monarquia*, p. 5.
(4) *Ibidem*, pp. 5-6.
(5) *Ibidem*, p. 6.

As consequências desta doutrina ao nível da opção pela ortodoxia e pela intolerância, que acompanharemos adiante ([1]), são evidentes.

4.2. Tradição

O segundo aspecto, por assim dizer, pré-ideológico da mundividência contra-revolucionária é, como vimos, o apego à tradição.

Este aspecto é, sem dúvida, devedor da opção reaccionária pela positividade do concreto e do existente, de que decorre, como tivemos ocasião de sublinhar, a preferência pelo passado, pelo que já deu provas, pelas fórmulas consagradas.

Mas, na prosa dos nossos autores, ela é-o sobretudo do que poderíamos chamar o *essencialismo histórico*, isto é, da tese, também já ventilada, de acordo com a qual a história não é senão a manifestação da natureza humana em acto, cada civilização o reflexo profano do espírito perene dos povos, e, em consequência, o desenvolvimento temporal e cronológico da nação na história pátria a realização diacrónica das possibilidades contidas na sua essência eterna.

Esta tese encontra-se *ipsissima verba* em José Agostinho de Macedo ([2]):

«Nenhuma constituição resulta, ou pode resultar, de uma deliberação, porque não se pode deliberar do que está eternamente na essência do homem como animal sociável, ou nascido para a sociedade dos seus semelhantes.»

Em consequência do que ([3]):

«[...] não [se] pode fazer uma constituição nova porque ela está feita e depositada eternamente na mesma essência ou natureza do homem; e tudo o que se escrever *não é mais do que o desenvolvimento de seus pré-existentes direitos*».

É esta mesma doutrina que José Agostinho aplica ao caso nacional, quando apela para o que poderíamos chamar a constituição natural e originária da Pátria como objecção contra a adopção de uma nova, a qual, tendo em vista o argumento, nunca poderá ser mais do que importação de uma fórmula estrangeira, ou mesmo enxerto de vergôntea estranha à índole dos povos.

Diz-nos ele a este respeito ([4]):

«A constituição social não está nos livros, nem em pergaminhos, nem em papéis, é obra de outro dedo, existe na Essência do homem em primeiro lugar e em segundo lugar (isto é difícil de conceber) existe na existência moral da sociedade civil. Esta constituição é independente de todas as leis e conhece-se, ouve-se,

([1]) Respectivamente, em 4.6 e 4.7.
([2]) *Bases Eternas*, p. 38.
([3]) *Ibidem*, p. 40; sublinhado nosso.
([4]) *Refutação Metódica*, pp. 8-9.

palpa-se na marcha e andamento de todas as molas e de todas as rodas da máquina do Estado, cuja direcção se chama Governo; [...] essa é a sua constituição e sempre a teve e com tanta força e energia que sempre lhe deu vida!»

O mesmo espírito, embora de modo menos determinado teoricamente, espreita numa passagem de Gouveia Pinto ([1]):

«Pois se os Povos desde que se reuniram em sociedade elegeram Reis, como fica dito, que devemos nós deduzir da antiguidade das Monarquias? [...] *Que este é o governo que a mesma natureza assinala ao homem*; que esta é a imagem da sociedade comum; pois que desejando os homens erigir uma forma de governo da Nação, na economia e ordem das suas famílias é que acharam as primeiras ideias.»

Claro está que, à luz da sua doutrina do progresso, que, como vimos, é devedora de um mesmo essencialismo histórico, o empirismo político de Gama e Castro, segundo a qual as leis «não devem ser outra coisa senão meras e puras declarações de relações já formadas ou de direitos pré-existentes» ([2]), ganha também um novo enquadramento.

Trata-se agora de perceber que as «relações já formadas» ou os «direitos pré-existentes» não o são apenas por consagração histórica precedente: são-no no decurso necessário de um ciclo vital que os precede e fundamenta, e na qual eles estão, «ao menos na sua generalidade», previstos ([3]), de tal modo que a própria empiricidade histórica, determinante em última instância, enquanto nela unicamente deve inspirar-se a codificação legal, vem a ser reflexo e manifestação de um tal ciclo.

Nesta medida, o empirismo político de Gama e Castro, sem deixar de o ser, passa a estar englobado por um apriorismo histórico e é nele também que se fundamenta o primado conferido à matéria histórica concreta sobre as formalidades jurídicas.

Daí que ele possa advertir ([4]):

«Se acontecer o contrário, isto é, se os legisladores em lugar de examinarem as relações sociais que já existem, quiserem estabelecer outras de novo, então a constituição é artificial e forçada — *as leis estarão em contradição com os hábitos e tendências do povo* — a nova posição é violenta, e a desgraça é certa.»

Podemos assim concluir que, para estes autores, a importância da tradição não decorre apenas da preeminência da positividade histórica, mas também, talvez principalmente, de um imperativo de fidelidade ao espírito nacional que perenemente a percorre e alimenta e de que ela, afinal, não é senão vestígio.

([1]) *Caracteres da Monarquia*, p. 66; sublinhado nosso.
([2]) *O Novo Príncipe*, pp. 137-138.
([3]) Cf. *ibidem*, p. 74.
([4]) *Ibidem*, p. 138; sublinhado nosso.

Ou dito de outra forma: para estes autores, a tradição que importa preservar e que nenhum direito individual, nenhuma reclamação popular, nenhuma sublevação nacional deverá beliscar, não é só a que se mostra na história, mas, antes de mais, a que reside no génio e na essência eterna da nação que se realiza nessa mesma história.

4.3. Legitimidade

Este tópico, que deveria constituir uma importante matéria de reflexão para os legitimistas portugueses, atento o objecto da sua mais imediata luta política, a que até se deve, cá como na Europa, o emblema principal do Partido, é por eles decepcionantemente esquecida nos ensaios teóricos que nos legaram.

Encontramo-lo, naturalmente, nos opúsculos em prol do reconhecimento de D. Miguel como legítimo soberano de Portugal, em particular no período que antecede a usurpação (1); mas, aí, é antes de uma defesa jurídica casuística que se trata, não de uma análise do conceito, ou sequer de uma justificação da sua relevância na moldura constitucional do Estado.

E encontramo-lo, desde logo, na obra fundamental do Marquês de Penalva, onde ocupa extensa porção do texto editado (2); mas, também aí, é antes uma dissertação histórica sobre a «monarquia lusitana» e a legitimidade dos seus soberanos que simplesmente encontramos.

Será, por isso, necessário esperar por Gama e Castro para descobrirmos uma tentativa séria de reflexão teórica sobre este tópico.

(1) Veja-se, de Faustino da Madre de Deus: *O Combate Dedicado ao Sereníssimo Senhor D. Miguel, Infante de Portugal, ou a Declaração e Protesto das Cortes Extraordinárias combatido por Faustino José da Madre de Deus*, Lisboa, Typographia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1823; *Os Povos e os Reis: Opúsculo oferecido aos Portugueses*, Lisboa, Imprensa Régia, 1825; *Justificação da Dissidência Portuguesa contra a Carta Constitucional*, Lisboa, s. e., 1828. De António Ribeiro Saraiva: *Traduction d'une lettre d'un individu a son ami, sur les affaires actuelles du Portugal, publiée par un ami de la légitimité et de la justice*, Paris, Delaforest, 1828; *Eu não sou um rebelde ou a questão de Portugal em toda a sua simplicidade oferecida aos políticos imparciais e aos homens de boa fé*, Lisboa, Impressão Silviana, 1828; *D. Miguel I: Obra a mais completa e concludente que tem aparecido na Europa sobre a legitimidade e inauferíveis direitos do senhor D. Miguel I ao trono de Portugal*, Lisboa, Impressão Regia, 18293. De Gouveia Pinto: *Representação dirigida ao senhor Dom Miguel, como soberano deste Reino por um Magistrado desta Corte com seus Oficiais, em que se mostra com a maior evidência que Ele é o Legítimo Sucessor e Herdeiro da Coroa Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Régia, 1828; *Demonstração dos direitos que competem ao Senhor D. Miguel I sobre a sucessão da coroa de Portugal*, Lisboa, Imprensa Régia, 1828.

(2) Cf. *Dissertação a Favor da Monarquia*, pp. 90-136.

A sua posição a este respeito está estreitamente vinculada aos princípios centrais do seu pensamento e, em particular, ao cunho voluntarista que embebe toda a sua ideação.

Com efeito, embora reconhecendo que (¹)

«a legitimidade resulta de duas circunstâncias diferentes, e ambas essenciais: justiça da aquisição e diuturnidade da posse»,

é sobretudo esta, o gozo objectivo da propriedade, a titularidade do seu uso e a efectividade do seu exercício, que define o direito, mesmo em prejuízo da justiça na obtenção originária dele.

Como ele próprio dirá (²),

«Ainda que a justiça da aquisição seja circunstância essencial para que a legitimidade tenha lugar, pode, contudo, haver casos em que o facto da aquisição não tenha vindo *desde logo* acompanhado da justiça dela, sem que, por isso, a legitimidade deixe de existir. [...] Logo, a diuturnidade da posse, *uma vez que seja pacífica, e que não tenha lugar por intervenção permanente de força externa,* é condição suficiente para fazer nascer legitimidade: não que a justiça da aquisição falte absolutamente, porque se faltasse, impossível seria que viesse a haver legitimidade; mas, em lugar de verificar-se de um só jacto, como no caso precedente, verifica-se pouco a pouco e sucessivamente.»

Trata-se, claramente, de uma tese coerente com a sua intuição fundamental: é o querer que imprime realidade e é, portanto, o querer que impõe legitimidade. Obtida esta, mercê do gesto inaugural de uma vontade conquistadora, a própria justiça advém por acréscimo.

Todavia, neste caso, a justiça de que se carece para completar as condições da legitimidade não se distingue da nova ordem criada por tal gesto inaugural. E é isso que o autor quer significar quando sublinha que esta, «em lugar de verificar-se de um só jacto, verifica-se pouco a pouco e sucessivamente». E, portanto, se a justiça não «falta *absolutamente*», é apenas porque o que lhe falta *ainda* é precisamente aquela diuturnidade da posse em que, por isso, a própria justiça ultimamente se funda.

Na legitimidade, como em tudo o mais, é, pois, a força que faz o direito. A justiça da reivindicação mais a efectividade da ocupação fazem a legitimidade; mas se faltar aquela, esta será suficiente para, uma vez assegurada, garanti-la também a ela supletivamente.

O mesmo é dizer, em termos chãos, que, dos dois quesitos estabelecidos por Gama e Castro, a diuturnidade da posse é, só por si, necessária e suficiente para

(¹) *O Novo Príncipe*, pp. 149-150.
(²) *Ibidem*, pp. 150-151.

sustentar a legitimidade. O que é, de facto, procedente e conforme com a sua tese voluntarista.

Falta agora ver em que consiste, para ele, a diuturnidade da posse.

Pois, aqui também, é aquela tese que está em evidência.

Sem dúvida a diuturnidade da posse existe sempre que, por um período dilatado de tempo, se verifica a efectividade do seu exercício.

Mas este requisito só pode ser alegado quando a própria posse não é contestada, isto é, quando, no caso vertente, ademais da efectividade no exercício do poder, se constata objectivamente o consentimento dos governados.

Em termos de conquista do poder, poder-se-ia dizer: a conquista só é efectiva e duradoura, quando, para além dos atributos e instrumentos da governação, os próprios governados são também conquistados, isto é, cedem de livre vontade tais atributos e instrumentos ao novo poder.

Gama e Castro tem, no entanto, bem consciência que, em regime autoritário, em que o poder não é sancionado nem fiscalizado pelos governados e em que a estes não é reconhecido o direito à livre expressão, o consentimento dificilmente pode ser apurado, porque dificilmente pode ser distinguido da submissão à força.

É o que ele próprio reconhece, quando declara ([1]):

«Dir-se-á, talvez, que em muitos casos o suposto consentimento dos súbditos por nenhum modo se verifica: que se toma por *consentimento* o que só é *resignação*; e que esta resignação pode ser o efeito de um estado de coacção produzido pelo soberano.»

Mas imediatamente replica ([2]):

«É impossível. Quando a mudança introduzida pelo soberano não agrada, a nação divide-se naturalmente em três partes: os descontentes, os indiferentes, e os contentes. Se o partido dos descontentes é o mais forte, os indiferentes fazem naturalmente causa com ele, e a coacção não pode ter lugar, porque o partido mais fraco não pode vencer o mais forte: e em tal caso a mudança introduzida não vinga, a diuturnidade da posse não se verifica e a legitimidade não pode realizar-se.»

Esta posição é extraordinariamente interessante, no quadro do pensamento deste autor, porque revela até que ponto vai a sua intuição voluntarista.

Para ele, o merecimento no acesso à autoridade máxima dentro do Estado não se concretiza naquela vontade débil que pretende impor-se despoticamente contra o descontentamento silencioso dos governados; revela-se, antes, naquele cuja vontade mais forte é capaz de convencer os próprios governados da bondade do seu governo e, assim, de os fazer participar com o concurso das suas vontades, obten-

([1]) *Ibidem*, p. 151.
([2]) *Ibidem*, pp. 151-152.

do, deste modo, o mais geral contentamento dos súbditos, que nele se revêem como na encarnação viva da nação.

Neste sentido, aquele que almeja alcançar o poder e exercê-lo legitimamente, isto é, efectiva e duradouramente, deve preocupar-se não apenas com a conquista formal dele: deve prevenir-se, antes de mais, com a adesão dos súbditos, para desta forma poder contar com a satisfação do maior número.

O seu maquiavelismo está todo aqui.

Os conselhos ao Príncipe sobre o modo de tomar, ocupar e manter o poder são parte indissociável deste programa. E a própria prosa contra as revoluções não é senão um expediente para as evitar em prol do poder do Príncipe actualmente reinante, sem ademais ter qualquer ilusão de as poder conter eternamente (a sua tese das cinco idades é disso prova suficiente), como, na outra banda, o seu providencialismo pragmático não era senão um meio para manter o povo dominado sob o temor religioso ao Poder, sem ademais ter nenhuma convicção particular na veracidade do que para esse efeito tinha de ser proclamado.

4.4. Autoridade

Como seria de esperar, na medida em que a tese absolutista consiste, em primeiro lugar, na colocação à testa do Estado de uma autoridade única, soberana e inteiramente independente, é este o ponto a que os autores a que nos atemos darão maior atenção.

No seu tratamento, distinguem-se duas linhas de constância: por um lado, a determinação dos principais caracteres do absolutismo e, nele, da autoridade real; por outro, a insistência na diferença entre absolutismo e despotismo.

Atentemos na primeira, uma vez que a segunda percorre transversalmente os testemunhos em abono daquela.

Nos textos do período, encontram-se três características fundamentais da autoridade real: a unicidade do titular; a independência e liberdade do exercício; e a fusão, nela, dos três poderes do Estado.

A primeira característica surge francamente assumida no anónimo *Refutação da Constituição dos Insurgentes*, onde se diz, logo no segundo número ([1]):

«Constituição e Monarquia repugnam. Monarquia é o governo de um só e Constituição é governo de muitos.»

([1]) *Refutação da Constituição dos Insurgentes*, n.º 2, p. 11. Relembre-se que, por uma tal assunção, este texto separa-se da grande tradição contra-revolucionária coeva, a qual teima, antes, no carácter constitucional do Antigo Regime: ver *supra*, 2.2, n. 15.

É, porém, a segunda característica, a liberdade e independência do poder absoluto, que surge apontada mais repetidamente nos escritos dos nossos autores.

É assim desde logo com o Marquês de Penalva, que sublinha a distinção entre absolutismo e despotismo justamente a partir deste aspecto ([1]):

«A legitimidade dos nossos Soberanos consiste na justeza do seu domínio e o seu absoluto poder não quer dizer um poder despótico, que ofende a razão e que eles mesmos recusariam, entendendo-se este absoluto poder *pela extensão e independência da sua jurisdição verdadeiramente Real.*»

Assim também em José Acúrsio das Neves, que se vê obrigado a lembrá-lo para justificar as expectativas dos povos a respeito do exercício do poder por parte do soberano ([2]):

«Quando os povos proclamavam *Viva o nosso Rei Absoluto,* não quiseram dizer outra coisa senão um Rei como os que sempre tivemos, *sem restrições que lhe limitassem o uso das suas faculdades reais.*»

E, no mesmo jeito justificativo, continua ([3]):

«Querem um Rei que tenha uma existência própria, um princípio activo, que sem dependência de outrem anime e vivifique o Estado; que não reparta com outrem os atributos essenciais da soberania, nem por outrem possa ser embaraçado de fazer todo o bem possível aos seus vassalos; um Rei que seja o órgão da divindade e não o das facções.»

É assim ainda em Gouveia Pinto, segundo o qual ([4]):

«O Rei, para poder concorrer para o bem do seu Povo, precisa de uma autoridade completa, livre e independente; uma autoridade que possa servir-lhe sem restrição, sem contradição, sem respeitos humildes; uma autoridade pronta, poderosa e activa, que obre sem obstáculos que detenham a sua força, quando o exigem a conservação e os bens do Povo.»

É essa finalmente a mensagem que subjaz à tese de Faustino da Madre de Deus de acordo com a qual o monarca, como representante uno da nação una, deve representá-la tal qual estipula a sua definição e, portanto, sem depender «de potência alguma humana» ([5]), como é a posição assumida por Gama e Castro, que, uma vez mais no ensejo de distinguir o poder absoluto do poder despótico, sublinha que ([6]):

([1]) *Dissertação a favor da Monarquia,* p. 91; sublinhado nosso. Cf. pp. 129-136 para o desenvolvimento desta matéria.

([2]) *Continuação das Cartas aos Portugueses,* Carta XIII, p. 104; o segundo sublinhado é nosso.

([3]) *Ibidem,* pp. 104-105.

([4]) *Caracteres da Monarquia,* p. 117.

([5]) Cf. *Os Povos e os Reis,* p. 62 (citado à frente, neste ponto).

([6]) *O Novo Príncipe,* p. 88.

«As duas palavras *Absolutismo e Despotismo* representam duas ideias essencialmente diferentes: o carácter do *Absolutismo* é a independência; o carácter do *Despotismo* é a arbitrariedade.»

E, regressando ao argumento do maior bem promovido pela autoridade absoluta, já agitado por José Acúrsio e por Gouveia Pinto, acrescenta (1):

«Nesta completa independência de todas as autoridades do mundo consiste o motivo secreto por que o rei absoluto está muito mais habilitado para fazer a felicidade do povo do que aquele que o não é.»

Mais técnico, e, por isso, menos evocado, é o terceiro carácter do absolutismo, a saber, a junção no mesmo titular dos três poderes do Estado, legislativo, executivo e judicial.

Encontramo-lo apenas expressamente em Gouveia Pinto e em Faustino.

O primeiro diz apenas, liminar e elipticamente (2):

«O poder do Legislador deve ser *Absoluto,* sem que o confundamos com o Arbitrário, que é contrário à natureza, à razão e à equidade. Chamo pois [...] *Absoluto* aquele poder que não separa a Autoridade Legislativa da pessoa do Monarca, o qual também a tem para mandar executar as Leis que deu, ordenadas ao bem comum dos homens.»

O segundo inscreve-o no cerne do cerrado argumento que faz o conteúdo da sua obra principal e é, por isso, mais desenvolvido.

Diz ele (3):

«Se a Nação pudesse legislar e fazer executar as leis, é evidente que poderia conferir os prémios e os castigos a quem os merecesse, na conformidade das mesmas leis: logo, a Nação teria poder de exercitar a soberania, ou o Legislativo; o de fazer e executar as leis, ou o Executivo; e o de punir e premiar, ou o Judicial: e logo os Reis de Portugal, em quem a Nação está personificada, devem exercitar estes três poderes com a mesma autoridade com que a Nação os exercitaria se fosse um ente racional: e como esta para exercitar os seus poderes não podia depender de potência alguma humana sem deixar de ser Nação, *segue-se que os Reis de Portugal, para fazerem as vezes da Nação que representam, não devem estar sujeitos a potência alguma.* Eis aqui por que o governo de Portugal se chama — Monarquia Absoluta — quer dizer, *governo de um só Príncipe que pode exercitar os três poderes políticos, sem depender para isso de potência alguma humana.*»

A distinção entre absolutismo e despotismo, que faz a segunda grande insistência dos textos contra-revolucionários a este propósito é indissociável da primeira, conforme, aliás, tivemos ocasião de verificar na leitura dos mesmos.

(1) *Ibidem,* p. 92.
(2) *Caracteres da Monarquia,* p. 115.
(3) *Os Povos e os Reis,* pp. 61-62; o primeiro sublinhado é nosso.

Podemos sintetizar a tese dos nossos autores dizendo que tal distinção reside fundamentalmente em dois aspectos: no carácter livre do primeiro perante o carácter arbitrário do segundo; e na legitimidade daquele diante da ilegitimidade deste último.

Há, contudo, uma inconfidência de Gama e Castro que singulariza a sua doutrina a este respeito e que, por isso mesmo, merece menção.

Trata-se da passagem em que afirma ([1]):

«O uso do despotismo é indispensável em todos os governos, faz a essência de muitos, e pode ser bom ou mau conforme aquele que o emprega.»

Atendendo ao texto, já citado, em que ele aconselha que ([2])

«[...] o povo olhe para o governo com o mesmo respeito com que se olha para a divindade; que o respeite; que receba sem hesitar as suas determinações; que as tenha sempre pelas melhores, e que nem ao menos se lembre se poderiam ser outras do que são»,

torna-se relativamente fácil supor como o avaliaria ele na circunstância de uma restauração e qual a dose de despotismo que recomendaria então ao que viesse a ocupar o lugar de rei absoluto.

4.5. Hierarquia

Vimos já, em momento anterior e sob forma negativa, a tese realista a respeito da igualdade.

Para os nossos autores, em exacta antítese aos liberais avançados, mas em relativa proximidade com os mais moderados, a desigualdade é um facto natural e é uma necessidade social. Como tal, é uma forma legítima e imprescindível à boa ordem civil.

Dois aspectos diferenciam, todavia, a posição reaccionária da que vimos ser própria dos reformistas ([3]): para os adeptos daquela, que não para estes, a desigualdade abrange, ao menos implicitamente, uma consequência legal, qual é o regime de excepção e de privilégio de que devem gozar, por imperativo da ordem social, as classes dominantes; por outro lado, a tese legitimista, a respeito da desigualdade, inscreve-se numa visão global da sociedade como uma pirâmide rigidamente hierarquizada, consequência evidente do modelo corporativo adoptado e da recondução do corpo social a um vértice último e único.

([1]) *O Novo Príncipe*, pp. 84-85.

([2]) *Ibidem*, p. 367.

([3]) Cf. *supra*, cap. 1, 4.6.

Este segundo aspecto é o mais interessante e característico da cosmovisão reaccionária.

Podemos acompanhá-lo, sem comentários redundantes, no autor que mais desenvolvidamente a representa neste ponto, o inevitável José da Gama e Castro (1).

Vimos já, no momento próprio, a sua tese sobre a desigualdade social (2).

Cumpre agora assistir à sua doutrina sobre o papel da nobreza e da riqueza (dois estratos distintos, mas articulados, da estrita hierarquização prevista) na estrutura da pirâmide social.

Diz ele (3):

«É preciso que haja uma *afinidade de intermédio* para operar a combinação de dois elementos tão heterogéneos como os súbditos e o soberano; e esta *afinidade de intermédio* é a Nobreza. Instinto de monarquia a chama inevitavelmente para o trono, donde recebe esplendor e existência; espírito de interesse, que é ainda mais forte, a leva a fazer causa comum com o povo, quando se trata de resistir aos excessos da soberania.»

Até aqui, dir-se-ia que Gama e Castro alinha simplesmente com as teses reformistas a respeito da necessidade de estabelecer mediações entre o princípio monárquico e o poder democrático num sistema que simplesmente entenda dever reservar àquele qualquer ofício efectivo.

Mas já delas diverge decididamente, quando acrescenta (4):

«Estabelecido o dogma político de que a existência da Nobreza hereditária é uma das necessidades vitais de todas as monarquias, o princípio que se lhe segue imediatamente em importância, é a conveniência de conservar esta classe de tal maneira circunscrita e separada das outras, que raras vezes, ou nunca, seja possível vir a misturar-se com ela.»

É, contudo, no passo seguinte que a sua concepção das classes dominantes (clero, nobreza e burguesia) não simplesmente como estádios precisos e estanques da hierarquia social, mas como ordens destinadas a desempenhar, por natureza, funções próprias e bem identificadas dentro do Estado, claramente se acentua (5):

«Asseverei que os interesses dos nobres seguiam naturalmente os do Estado. Não há coisa mais verdadeira, porque na desgraça geral são os que mais têm que

(1) Se bem que em Penalva também se encontre uma longa peroração em torno do tema: veja-se a *Dissertação em favor da Monarquia*, pp. 62-80 (grande parte dedicada à defesa da nobreza hereditária).

(2) Cf. *O Novo Príncipe*, pp. 21 e 29-30, citado e comentado *supra*, cap. 2, 3.1.

(3) *Ibidem*, pp. 273-274.

(4) *Ibidem*, p. 277.

(5) *Ibidem*, p. 279.

perder: e deste princípio único se deduz, como consequência espontânea, a necessidade de confiar à aristocracia os primeiros interesses da nação. A Nobreza hereditária e as riquezas são, na falta de sólidos princípios religiosos, os fiadores mais seguros que qualquer pode dar do desempenho das suas obrigações.»

E continua, esclarecedoramente ([1]):

«À proporção que a importância dos empregos públicos é menos considerável, também o grau de nobreza e de riqueza daqueles a quem se confiam pode ir diminuindo progressivamente; porém, ainda para os empregos menos importantes, *é necessário que se exija ao menos a última condição.*»

Trata-se da aplicação do modelo corporativo ao sistema monárquico absoluto, na sua versão mais retintamente orgânica, hierárquica e elitista.

4.6. Ortodoxia

Os dois últimos aspectos, em que agora entramos, estão estreitamente interligados.

Tentemos separar o primeiro do segundo.

A defesa da ortodoxia em matéria moral, religiosa e, em geral, espiritual encontra-se nestes autores sob três formas.

Enquanto defesa da indispensabilidade da religião como pilar fundamental da ordem civil, conforme testemunhado neste trecho de José Agostinho de Macedo ([2]):

«Sem o dogma de um Deus Legislador e Autor da Natureza, e suas Leis, todos os deveres e obrigações morais são uma quimera.»

Em segundo lugar, a título de defesa do catolicismo romano como ingrediente inseparável do governo absoluto, como sustentado por Gama e Castro, para quem não só a religião é um garante imprescindível de toda a sociedade bem ordenada, como existe uma completa solidariedade entre tal regime e a religião católica ([3]).

Finalmente, em terceiro lugar, como apologia da tese geral segundo a qual o modernismo, a inovação, a reforma e, de um modo genérico, o contributo do pensamento individual são, por natureza, fontes de erros e desvios inextricáveis, germes perigosos de dissolução e factores de corrupção e desordem, de acordo, por exemplo, com a pregação de Gouveia Pinto, para quem ([4]):

([1]) *Ibidem*, p. 280; sublinhado nosso.

([2]) *Bases Eternas*, p. 38. Lembremos que é esta também a posição de Faustino da Madre de Deus, como anteriormente a visitámos: cf. *A Facção e a Contemplação*, p. 5.

([3]) Nos seus termos, «quando a *única* religião do Estado é a católica, o governo é naturalmente monárquico absoluto» (*O Novo Príncipe*, p. 197).

([4]) *Caracteres da Monarquia*, pp. 122-123.

«As noções que se bebem em os modernos Publicistas (que enganam facilmente os incautos e que até me iam iludindo em tempo de menores estudos) devem ser olhadas como perigosas; porque não tendo por base os costumes, os princípios da Religião, o Direito Natural e o das Gentes, formam um novo Sistema e uma nova Legislação, a qual, sem princípios certos, sem prevenir inconvenientes futuros e sem nenhuma uniformidade, despreza quanto tem relação com as máximas e vida dos passados.»

Daí que aduza, como uma advertência suplementar, que (1):

«A Legislação é a ciência mais exposta a sofrer os rigores da razão humana, talvez porque é a mais necessária; e em nenhuma são tão temíveis as opiniões novas como naquela que serve de regra ou de freio às operações do homem.»

Esta doutrina, em qualquer dos seus matizes, é, claro está, inseparável da que vem a seguir.

4.7. Intolerância

O essencial sobre este tópico ficou dito no local do capítulo precedente em que acompanhámos a crítica destes autores à tolerância religiosa.

Vale a pena, no entanto, acompanhá-la ainda até ao seu corolário lógico, qual é não apenas a defesa de uma política activa de intolerância mas a estipulação dos mecanismos necessários, ao nível da vigilância e da repressão, para a promover concretamente.

Esse corolário é, pelo menos em dois casos, assumido de um modo muito peculiar: *a defesa da Inquisição.*

Não é aqui despiciendo que, entre um testemunho e outro, medeiem cerca de vinte anos e um conjunto de profundas mutações sociais e políticas, tanto em Portugal como no resto da Europa, de que a menor não é decerto, tanto lá como aqui, a consciência da improbabilidade de um regresso próximo ao Antigo Regime.

Esta circunstância é um sinal claro de que a doutrina em apreço, quer no seu enquadramento geral, de defesa da intolerância religiosa, quer no seu detalhe concreto, de adesão aos espírito e aos procedimentos do Santo Ofício, é congenial ao movimento contra-revolucionário e não depende, em particular, da maior ou menor proximidade das formas históricas em que ela foi adoptada nem da maior ou menor possibilidade de regressar com brevidade a elas.

O primeiro testemunho é de Frei Fortunato de São Boaventura, crítico obstinado e impenitente da liberdade de pensamento e de expressão, especialmente em matéria religiosa.

(1) *Ibidem*, p. 122.

Num número de *O Punhal dos Corcundas* (1823), diz ele (1):

«O voto nacional é que se restabeleça a Inquisição no seu verdadeiro pé e que o saber cristão e a vida irrepreensível sejam os verdadeiros graus académicos que habilitem o clero secular e regular para os lugares mais eminentes daquele Tribunal. Inquisição branda, condescendente, escrava dos Ministros de Estado e onde possam entrar Pedreiros Livres não agrada nem convém aos Portugueses, que assaz têm chorado a promoção de sujeitos indignos, e de reputação mais do que suspeita, ao santo ministério de julgar causas de Fé!»

Mais surpreendente é o segundo testemunho, porque, como algures já tivemos ocasião de expressar, data de 1841 e foi escrito por um autor culto, informado e inteligente, possuidor de uma formação científica e cosmopolita.

É, de facto, a Gama e Castro que pertence o documento seguinte (2):

«Os homens levam-se pelas palavras. É moda ser tolerante, porque ninguém quer ser tido por apóstolo do Santo Ofício, que é sinónimo de horrores e crueldades: mas, se a qualquer pessoa sisuda se dissesse que, sendo a religião a base indispensável de toda a sociedade civil, indispensável é também a existência de um tribunal encarregado da missão especialíssima de olhar pela pureza da religião e de castigar os crimes religiosos, pode afirmar-se, sem medo de contradição, que a todo o mundo pareceria a proposta muito de receber. E, contudo, em semelhante alvitre iria envolvida necessariamente a ideia de Inquisição; somente a maneira de exprimi-la é que seria diferente.»

E mais claramente, numa passagem posterior, vemo-lo defender abertamente o estabelecimento de semelhante tribunal em todos os Estados de maioria mono-religiosa, como é o caso do nosso (3):

«Todas as vezes que a uniformidade de crença religiosa se acha estabelecida de facto num país, não pode haver máxima política mais importante para a felicidade pública, e mesmo para a tranquilidade e segurança do governo que existir, do que o exercício de uma intolerância absoluta, qualquer que seja o grau de extensão que se quiser dar ao sentido destas palavras. O país em que semelhante uniformidade de crença se realizar deve ser considerado como uma espécie de paraíso terrestre, à porta do qual deve estar sempre de sentinela um anjo com uma espada de fogo. Todos os meios imagináveis, *até os tormentos do inferno inclusivamente* (4), nada é de mais quando se tratar de afugentar para longe do recinto vedado os inovadores que pretenderem vir espalhar dentro dele o veneno das suas doutrinas sediciosas.»

(1) *O Punhal dos Corcundas*, 20, 1823, p. 283.
(2) *O Novo Príncipe*, pp. 211-212.
(3) *Ibidem*, pp. 240-241.
(4) Itálico no original.

É o ideal absolutista na sua versão mais extrema e paroxística.

O programa da contra-revolução fica com ela conveniente e cabalmente iluminado.

5. O pensamento católico

5.1. Do ultramontanismo à neutralidade

Breves referências bastam para introduzir este tema pouco estudado da história das ideias em Portugal.

É sobretudo a Manuel Braga da Cruz, desde a sua investigação pioneira sobre *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo* (1), que se deve o primeiro intento de uma abordagem científica séria do pensamento católico no período constitucional, livre de preconceitos ideológicos e de mal-disfarçadas intenções de apologia, branqueamento ou demolição (2).

Desde então, diversos têm sido os contributos na área, em especial dentro da escola que se reclama deste autor.

Será, todavia, a sua própria orientação que seguiremos quanto à classificação e faseamento do movimento católico português (3), adaptando-o, muito embora, ao período específico que nos cabe tratar.

Poderemos falar, assim, em três grandes fases do pensamento católico no ciclo do liberalismo oitocentista:

1.ª fase: o catolicismo sob o signo da legitimidade (1820-1843). É a fase em que o movimento católico surge inteiramente integrado e confundido com o movimento legitimista, mercê especialmente da simpatia da maior parte da hierarquia eclesial por este último, da adesão das massas católicas, sobretudo rurais, ao miguelismo, e do atiçamento de ambas pelas medidas laicizantes e anticlericais tomadas pelos primeiros governos de D. Maria II.

Esta fusão de mentalidades, objectivos e interesses começará progressivamente a liquescer na última década do período, à medida que cada vez maior número de espíritos ilustrados hauridos nas elites católicas começam a tomar consciência que a aliança com o ideário realista é mais pernicioso do que vantajoso para a defesa das prerrogativas da Igreja e dos direitos e liberdades da população cató-

(1) *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença, s. d. [1980].

(2) Para a bibliografia anterior sobre o tema, veja-se a que consta na própria obra citada na n. precedente.

(3) Cf. *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, *op. cit.*, pp. 37-38.

lica, desembocando na fundação da efémera Sociedade Católica (1843), que constitui o marco inicial da nossa segunda fase;

2.ª fase: o catolicismo sob o signo da neutralidade (1843-1894). Este longo ciclo de cinquenta anos, que ocupa a maior parte do período em apreço, corresponde à época mais turbulenta e tempestuosa vivida pelo movimento.

Caracterizam-no a ruptura e o confronto entre os que procuram criar um espaço de autonomia para a causa, liberto de compromissos políticos e, em especial, de qualquer antagonismo de princípio contra o sistema constitucional (a partir da década de 70 maioritariamente reunidos em torno do periódico *A Palavra*, de que o Conde de Samodães será a figura mais marcante) [1] e os que insistem, seja pelo lado do legitimismo (como é o caso dos periodistas do *Portugal Velho* e de *A Nação*) seja pelo do catolicismo (como acontecerá com os órgãos católicos *O Comércio do Minho*, *O Progresso Católico* e *A Ordem*), na irreconciliabilidade entre o cristianismo e o regime liberal.

A par, verificam-se neste período sucessivas tentativas goradas de fundação de um partido católico, ora animado pelos católicos liberais, num primeiro momento, ora já penetrada de oportunismo reaccionário, na segunda, e seja concebido como foco de congregação dos católicos em torno dos seus interesses específicos, seja idealizado, mais ambiciosamente, como um instrumento de carácter confessional para a partilha de poder ou, pelo menos, como um meio de influência sobre ele.

Esta fase decai com a política de *ralliement* lançada pelo Papa Leão XIII (que termina *ex cathedra* com a polémica), cujo reflexo nacional mais relevante será a tomada de posição pública dos bispos portugueses na Câmara dos Pares, distanciando-se da cumplicidade pregressa com o realismo e declarando solenemente a sua colaboração com o novo regime (1894);

3.ª fase: o catolicismo puro (1894-1910). Esta última fase, que já não acompanharemos senão nas suas primícias, corresponde à conversão do movimento católico a uma actividade predominante social, de cunho assistencialista e mutualista, marcada pela criação dos primeiros círculos operários católicos, dentro do espírito da doutrina social da Igreja definida por aquele pontificado.

---

[1] Francisco Teixeira de Aguilar e Azeredo, 2.º Conde de Samodães, nasceu em Cambade (Gaia), a 16 de Julho de 1828, e morreu em Lisboa, a 6 de Outubro de 1918. Bacharel em Matemática pela Universidade de Coimbra e graduado em Engenharia Civil e Militar pela Escola do Exército, ocupou quase todos os cargos públicos disponíveis (Deputado, Par do Reino, presidente de Câmara, governador civil e ministro). Seguindo a linhagem familiar, distinguiu-se sempre pelas suas ideias liberais, embora de feição conservadora e, principalmente, católica. Integrou a direcção do fugaz Partido Nacionalista, fundado em 1903, em que, por momentos, este movimento politicamente se cristalizou.

Também aqui, em que a questão ideológico-política serena, não será possível ao movimento católico transformar-se em partido (1), ou dar origem a uma frente verdadeiramente congregadora dos interesses por ele representados.

Trataremos no próximo parágrafo destas três fases, em jeito de panorâmica histórica cursiva.

5.2. Em direcção ao catolicismo «puro»

Como se sabe, a revolução liberal de 1820 surpreendeu a comunidade católica e contribuiu para escavar uma profunda divisão entre os seus membros.

Ao mesmo tempo que uma parte do clero, sobretudo secular, aderia ao novo governo, por vezes com verdadeiro entusiasmo emancipador, a maioria mantinha-se fiel ao Antigo Regime, ou, o que é o mesmo, enfileirava no novel projecto miguelista, acompanhando o grosso da hierarquia, a porção mais significativa do clero regular e do paroquiado rural, bem como, verdadeiramente, a parte mais substantiva do «país profundo» (2).

Ao mesmo tempo, a política seguida pela Regência e pelo governo emigrado, designadamente em virtude da legislação produzida por Mouzinho da Silveira e por Joaquim António de Aguiar, contribuiu para acerbar gravemente a situação, concitando animosidade crescente junto das massas e das elites católicas, bem como ao nível do alto clero, já de si propenso a aborrecer o novo regime, sem precisar de argumentos suplementares para desconfiar das autoridades com que passaria a ter de conviver.

Esta veia incendiária acendeu-se tanto cá dentro como na envolvência externa, em que a situação da Igreja Nacional após a fuga de D. Miguel, com a substituição unilateral da prelatura por este nomeada por novos titulares com crédito liberal, originou uma crise institucional com a Santa Sé que foi até à quebra formal de relações diplomáticas entre os dois Estados e durou quase duas décadas a sanar, só podendo considerar-se resolvida, com algumas cedências mútuas (ao que parece, mais do Estado Português), na Concordata de 1848 (3).

(1) Que, como é sabido, só ocorrerá em 1917, com o Centro Católico Português, dirigido por Lino Neto, para o qual Salazar redigiu os estatutos, em tese apresentada ao seu II Congresso (cf. *Centro Católico Português. Princípios e Organização*, Coimbra, Coimbra Editora, 1922).

(2) Veja-se, a este respeito, o bem documentado volume de Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, *Rebeldes e Insubmissos. Resistências Populares ao Liberalismo (1834-1844)*, Porto, Edições Afrontamento, 2002.

(3) Embora o reatamento de relações diplomáticas se tenha verificado logo em 10 de Maio de 1841.

Este estado de coisas serviu, naturalmente, aos próceres legitimistas para associar, simbólica e praticamente, a questão religiosa com a questão dinástica, insinuando que uma e outra só poderiam ter solução conjunta, a saber, pela restauração da autoridade tradicional, e que os direitos e interesses dos católicos só seriam verdadeiramente acautelados sob a protecção de El-Rei, isto é, de um soberano «à maneira antiga», fiel à aliança entre o trono e o altar, designadamente o ungido pela causa, que, de longe, aguardava a sua segunda oportunidade.

O primeiro sinal de que alguma coisa estava mudando no ambiente algo fosco e pardacento do movimento católico nacional é dado em 1843 (dois anos depois, relembre-se, da reconciliação do Estado Português com a Santa Sé), com a fundação da *Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica em Toda a Monarquia Portuguesa*, que se atribuía, por estatuto, a seguinte finalidade essencial (1):

«Promover em toda a Monarquia Portuguesa a moral Evangélica.»

E, como o mesmo estatuto clarificava (2),

«A Moral Evangélica promove-se: primeiro, por meio de Missões religiosas em todas as Dioceses; segundo, pela publicação de escritos ortodoxos antigos e modernos e pela versão na língua mãe dos que se acham nas estrangeiras vivas ou mortas; terceiro, por estabelecimentos de instrução e de caridade a favor das classes desvalidas».

Estava dado o mote para a acção católica daí em diante, cujas vertentes mais persistentes foram precisamente, a par de tentativas descontínuas e esporádicas de participação política, eleitoral e parlamentar, o exercício apologético, a obra educativa, a actividade publicista, o serviço assistencial e o labor associativo, especialmente junto dos meios operários.

Mas importa sobretudo relevar que, com esta iniciativa, deparamo-nos com a primeira tentativa de criar, através de um organismo próprio, condições de autonomia para a causa católica, aliviando-a, em particular, da sua associação às reclamações realistas e canalizando a acção para a estrita prossecução dos seus interesses morais e espirituais.

Não por acaso, a nova sociedade reputava-se inteiramente apartidária e apolítica, aduzindo no seu documento fundador um esclarecedor parágrafo, onde se sublinhava (3):

---

(1) «Estatuto da Sociedade Católica», *O Catholico*, 54, 1 de Março de 1843, p. 437. Este periódico tornou-se o órgão oficial da Sociedade, passando a adoptar, a partir dessa data, a designação de *Jornal da Sociedade Católica*. (As referências desta nota e das seguintes regem-se pelas da obra citada na n. 1.)

(2) *Ibidem*, p. 439.

(3) *Ibidem*, p. 440; sublinhados nossos.

«A Sociedade, admitindo este Estatuto, *declara pela maneira mais solene não ter outros fins que os explicitamente manifestados nele* e que portanto das Missões como dos escritos *são banidas, sem a menor reserva, todas as temporalidades.*»

Ideia reforçada pelo secretário da Sociedade, José Barbosa Castelo Branco, que, no mesmo número do periódico, a caracterizava com as seguintes palavras:

«A Sociedade é puramente religiosa [...] [e] estranha a toda a espécie de negócios políticos.»

Claro está que, também não por acaso, os legitimistas, então ainda reunidos em torno do seu *Portugal Velho,* levaram a mal à Sociedade esta veleidade autonomista e este atrevimento emancipatório ([1]).

Para eles, os riscos inerentes à nova associação eram evidentes: a médio prazo, o de ela vir a tornar-se o embrião de um partido político concorrente, tivesse ele ou não uma índole abertamente confessional ([2]); no imediato, o de a Sociedade contribuir para dividir as hostes entre os *antes-de-mais-católicos* e os *antes-de-mais-realistas,* separando as reivindicações religiosas dos objectivos restauracionistas (como de facto veio a suceder, com prejuízo destes), o que, obviamente, ia contra os seus interesses, aos quais urgia poder continuar a contar com a influência da Igreja e o concurso das massas católicas ([3]).

O resultado deste primeiro choque entre o catolicismo legitimista e o catolicismo neutral, que dará o timbre da segunda fase do movimento católico, sempre

([1]) Veja-se logo a primeira reacção no artigo «Sobre a Sociedade Católica», *Portugal Velho,* 588, 24 de Maio de 1843.

([2]) Ainda em 1879, esse risco é esconjurado pelo jornal legitimista *A Nação* nos seguintes termos: «Alguns jornais têm falado na formação de um partido católico. [...] Se nos convidam para pertencermos a esse partido, responderemos que estamos filiados nele desde que tivemos a fortuna de ser regenerados pela água do baptismo; responderemos que, por pertencermos a esse partido, temos por mais de uma vez sido perseguidos a ponto de correrem risco nossas vidas; responderemos que, como jornalistas, temos sido chamados aos tribunais, dúzias de vezes, pelo *crime* de sermos católicos; responderemos que ninguém está na imprensa há mais tempo do que nós, defendendo a Igreja, seus direitos e ministros. Estamos, pois, filiados no partido católico, ainda antes de sermos para isso convidados por alguns dos nossos colegas da imprensa e temos a esse partido prestado os pequenos serviços compatíveis com a debilidade de nossas forças.» (*A Nação,* 11 238, 14 de Agosto de 1879.) Neste agitar de pergaminhos em defesa da causa, vai claramente insinuada a cobrança de uma dívida contraída pelos católicos a eles, legitimistas, bem como a sugestão de que, como até então, ela estaria sempre melhor defendida nas mãos deles do que na de qualquer partido espúrio. Daí que concluam: «Não contem connosco; nós não enrolaremos a nossa bandeira por caso algum.»

([3]) É o que *A Nação* não deixará de sublinhar: «É verdade [...] que a religião deve procurar-se pela religião e não pelos interesses mundanos; mas quando com a religião podem vir reunidos os interesses civis, não há razão para os separar; e muito menos quando a religião pode tirar grandes vantagens em preparar aqueles interesses.»

em direcção à sua autonomização, será o rápido fenecimento da Sociedade Católica, que não chega a durar dez anos.

No entanto, a semente ficou.

E um dos aspectos dela que mais duradouramente ficou foi o frenesi associacionista, em que a causa católica cada vez mais se empenhou, ora adoptando uma feição simplesmente assistencial, mutualista ou sindical, ora enveredando também por uma militância política.

Por via deste, foi progressivamente penetrando no movimento o ímpeto para o *aggiornamento*, presente, desde logo, na consciência da necessidade de «transigir com as ideias do século» e de seguir «no caminho do progresso», para utilizar as expressões do mesmo José Castelo Branco ([1]).

No entanto, a publicação por Pio IX, em 1864, da encíclica *Quanta cura*, acompanhada do *Syllabus*, ou elenco dos «erros modernos», que o órgão realista *A Nação* se apressará a reproduzir ([2]), representará para estes sectores um severo embaraço (particularmente na esteira da consagração recente do dogma da infalibilidade papal), que as pretensões autonomistas, neutralistas ou mesmo colaboracionistas terão de assimilar.

Refeita do revés, a capacidade de resistência entretanto adquirida fará surgir uma espécie de *via média*, protagonizada por uma nova geração de católicos para quem o ideário liberal, naquilo que justamente podia ser reivindicado como uma herança do cristianismo, é conciliável com a recusa do liberalismo, entendido como o regime da licenciosidade, da libertinagem, do individualismo estreme, da impiedade e da soberania do povo sobre todos os valores e todos os dogmas.

Esta via média está já presente, embora com cores vivamente progressistas, num opúsculo que o professor da Universidade de Coimbra, Manuel Nunes Geraldes fará publicar apenas seis anos volvidos e onde se lê ([3]):

«A liberdade é a mais cara filha da religião e a Igreja católica [...] encontra ainda nela uma poderosa alavanca para levar a cabo o grandioso cometimento da regeneração da humanidade.»

Portanto ([4]),

«Não sonheis antagonismo onde há somente harmonia; que não se diga que entre o catolicismo e o século existe uma barreira insuperável; não, não se pode dizer isto, não se deve dizer; seria desconhecer a estreiteza dos laços que prendem o filho à mãe; e o século, bem o sabeis, é filho da Igreja.»

([1]) *A Sociedade Catholica, examinada e defendida dos inimigos e recommendada com substituição de alguns artigos do seu estatuto aos amigos*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 4.

([2]) Os documentos foram promulgados em 8 de Dezembro de 1864, saindo no jornal em 10 de Janeiro do ano seguinte.

([3]) *O Papa-Rei e o Concílio*, Lisboa, Tipografia Universal, 1870, p. 17.

([4]) *Ibidem*, p. 20.

Pelo que se pode dizer que [1]:

«A democracia moderna, bem longe de ser inimiga da Igreja, é antes pelo contrário o seu auxiliar mais poderoso.»

Mas é, sem dúvida, no diário portuense *A Palavra* (desde a data da sua fundação, em 1 de Agosto de 1872, funcionando informalmente como órgão deste novo catolicismo secularizado) que se encontra o projecto mais aturado e consistente de prossecução da referida via média [2].

Alguns dos depoimentos publicados nesta tribuna assumem, desde o início, os contornos de verdadeiras tomadas de posição doutrinais.

Logo num dos primeiros números, declara-se [3]:

«Pode-se ser liberal e católico, sem contradição nem confusão de ideias: deve ser liberal o que for sinceramente católico, porque os princípios de liberdade, de igualdade e de fraternidade não foi a escola revolucionária que os criou, mas o cristianismo. É essencial ao católico que seja liberal, que reconheça o princípio da igualdade e que pela fraternidade se coloque ao serviço da grande causa da humanidade. Mas não pode o católico seguir a teoria na extensão que lhe querem dar os seus actuais defensores, porque há aí princípios que vão de encontro aos seus e que, quando o não fossem, cairiam por si por serem absurdos e contraditórios.»

E, no número seguinte, chega-se mesmo a uma franca (se bem que não acrítica) profissão de fé liberal [4]:

«É o sistema liberal, dir-se-á, que, apesar dos seus defeitos, oferece menor número de inconvenientes, podendo, por isso, ser defendido por qualquer verdadeiro católico, sem por modo algum ofender a sua fé religiosa.»

Esta pregação em prol da aliança entre o ideário liberal e a doutrina católica, que surge do desenvolvimento natural do movimento autonomista iniciado décadas antes em direcção ao «catolicismo puro», livre de obediências alheias ao apostolado da fé e pronto a integrar-se, sem reserva mental, nos caminhos do século, de acordo com o lema evangélico de dar a César o que é de César, será obstinadamente empunhado pelos homens de *A Palavra* e, desde logo, pelo Conde de Samodães, seu mais destacado chefe de fila, logo apelidados pejorativamente pelos realistas como «católicos liberais».

Em consequência, uma das principais preocupações desta corrente será a de marcar a diferença entre a adesão ao regime constitucional, como sistema legítimo

[1] *Ibidem*, p. 22.

[2] Projecto acerca do qual é útil consultar-se o estudo de João Francisco de Almeida Policarpo, *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra» (1872-1913)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

[3] *A Palavra*, 26, 31 de Agosto de 1872.

[4] *A Palavra*, 27, 2 de Setembro de 1872.

de governo, porque compatível com o cristianismo, e até, em grande medida, seu herdeiro, e a aprovação do ideário revolucionário e jacobino, então simplesmente crismado como «liberalismo» por ambas as bandas da causa católica, com os equívocos que se podem prever.

Por isso mesmo, ainda em *A Palavra*, poucos dias passados, insistia-se [1]:

«Há uma escola neste país que pretende tornar inimigos da liberdade os que se confessam filhos da Igreja Católica, a defendem e lhe obedecem respeitosamente. Esta escola tem sido combatida neste jornal. Há, porém, outra que não é mais tolerante, impressionada pelos estragos funestos que tem produzido o sofisma da liberdade, o liberalismo. Sustenta ela que o verdadeiro liberal não pode ser católico.»

E continuava, em oposição a ambas estas escolas:

«A verdadeira liberdade consiste na recta administração da justiça, na garantia e respeito devido aos direitos individuais e no exercício recíproco da Caridade Cristã. O governo que respeitar estes princípios será sempre um governo liberal, seja qual for a sua denominação ou constituição política.»

Ora, ao invés,

«O liberalismo é a antítese da liberdade porque simboliza o egoísmo insidioso, a licença desenfreada, a desenvoltura desregrada.»

A despeito deste esforço de clarificação semântica (algo subtil, na verdade, para o paladar rude e agreste dos reaccionários), a grande fractura entre as duas facções do movimento católico, a dos católicos «puros» (também apodados de «liberais») e a dos católicos legitimistas, expressão de duas concepções diferentes da causa e de duas estratégias diferentes para o seu desenvolvimento, aquela empenhada em livrá-la de dependências extra-religiosas, esta em enfeudá-la ao destino de uma contenda bem secular, parte justamente daqui [2].

As vicissitudes experimentadas na tentativa de criação de um movimento inspirado no partido católico alemão, fundado em 1870, sob o significativo nome de *Zentrumspartei* («Partido do Centro»: mais uma vez a via média em evidência) são disso exemplares.

---

[1] *A Palavra*, 48, 26 de Setembro de 1872.

[2] Note-se que esta fractura era particularmente assanhada por envolver um delicado aspecto dinástico e, portanto, também pessoal. Com efeito, os católicos ditos «liberais», para além de aderirem à forma constitucional de regime, aceitavam a legitimidade do ramo primogénito de D. João VI, ao contrário dos realistas, que rejeitavam ambas. Por isso mesmo, a declaração do Conde-Bispo de Coimbra na Câmara dos Pares em 27 de Novembro de 1894, que marca simbolicamente o final desta fase, não deixará de contemplar explicitamente estes dois aspectos, reconhecendo ao mesmo tempo a legitimidade do governo liberal e a da Casa reinante que a corporizava.

Em carta publicada em 23 de Novembro de 1878, um colaborador do jornal *A Palavra*, o Padre José Vitorino Pinto de Carvalho [1], vinha propor um *Projecto de Programa para a Organização do Partido Católico*, de assumidos propósitos liberais.

O primeiro artigo identificava imediatamente o credo do autor [2]:

«Para salvar os povos do abismo, que se lhes prepara, e os sagrados princípios da moral, Deus, Religião, Pátria e Liberdade, é criada nos reinos de Portugal e Algarves e seus domínios uma Associação de homens de todas as classes da sociedade que professem os sagrados princípios da Religião Católica Apostólica Romana e o sistema político Monárquico Representativo, representado pela dinastia da Senhora D. Maria II, de saudosa memória.»

A natureza claramente confessional do movimento era reiterada no artigo 3.º; e o casamento entre a promoção da religião católica e a defesa dos «princípios monárquicos representativos» repetida no artigo 2.º.

Não por acaso, a reacção do Conde de Samodães, poucos dias depois, não irá contra a declaração de fidelidade à Rainha e ao governo representativo: irá contra a justeza e a oportunidade de os católicos se envolverem na criação de um partido confessional, em vez de, como ele preferia (bem na coerência do vezo autonomista), colaborarem na preparação, e até animarem a fundação, de um grande partido congregador, não dominado pelos católicos, nem dependente da sua agenda particular, mas vinculado à protecção dos seus interesses e direitos, um partido que fosse, portanto, «essencialmente conservador e proclamasse como parte fundamental do seu programa a independência da Igreja na sua acção providencial» [3].

Esta hesitação sobre a natureza da frente que haveria de representar os católicos, religiosa para uns, conglutinante para outros, veio a prolongar-se nas décadas seguintes.

A segunda estratégia ver-se-á concretizada, na viragem do século, com a fundação do Partido Nacionalista, em cuja direcção, de resto, Samodães colaborou, mas que teve vida efémera.

A primeira plasmou-se na criação, em plena República, do Centro Católico Português, que participou activamente no panorama político entre o Sidonismo e o início do Estado Novo (1917-1934), o que faz dele a mais duradoura tentativa no sentido de assegurar organicamente a representação institucional dos católicos.

Entretanto, no nosso período, a ideia de um partido católico começa a ganhar raízes e, em determinado momento, a interessar os próprios legitimistas, que vêem

[1] Nada se sabe sobre este sacerdote para além do que escreveu e de que terá nascido em 1838, o que o coloca na meia-idade por altura da publicação do *Programa*.

[2] *A Palavra*, 1887, 23 de Novembro de 1878.

[3] *A Palavra*, 1892, 29 de Novembro de 1878.

as vantagens de penetrar no terreno do adversário para o dominar internamente e assim instrumentalizar a sua actividade.

Esta manobra «entrista» vai ser especialmente adoptada, numa primeira fase, pelo periódico *O Comércio do Minho*, logo seguido pelo então criado *O Progresso Católico*.

Em conformidade, o projecto de partido adquire uma natureza mais claramente antiliberal.

Um passo do jornal *O Progresso Católico*, por exemplo, mostra-o sem margem para dúvidas (1):

«Não podemos admitir [...] que o liberalismo faça parte da união católica enquanto não renegar dos seus princípios, enquanto não desprezar as leis que dimanam dos subterrâneos da Maçonaria.»

Esta atitude tem a sua consagração institucional no II Congresso Católico, realizado em Lisboa em Junho de 1882, onde inclusive parece vingar, uma vez que, apesar de contar com diversas figuras do catolicismo «puro», a presidência será entregue ao advogado legitimista Pinto Coelho, (2) que virá a ser igualmente a figura mais proeminente da Associação Católica de Lisboa e da União Católica Portuguesa, aí constituídas (3).

Claro está, as ideias preconizadas por esta União Católica estão já muito longe daquelas que vimos serem agitadas pelos seus primitivos entusiastas.

O carácter confessional da nova agremiação, na sua natureza e finalidades, e a sua vocação apologética e militante, são assumidos logo de início (4):

«O fim característico e exclusivo da união *Católica* em Portugal é promover a sólida união de todos os verdadeiros católicos portugueses, a fim de assim melhor se conhecerem, de se fortalecerem nas suas crenças cristãs, de se auxiliarem reci-

---

(1) *O Progresso Católico*, IV, 12, 15 de Abril de 1882.

(2) Carlos Zeferino Pinto Coelho nasceu em Beja, a 26 de Agosto de 1819, e morreu em Lisboa, a 25 de Fevereiro de 1893. Concluiu licenciatura em Direito em 1843, após o que enveredou pela magistratura, em que atingiu os cargos mais elevados da carreira, nomeadamente o de juiz do Supremo Tribunal. Foi deputado legitimista entre 1857 e 1866 e destacado dirigente do Partido, tendo chegado à sua presidência em 1891, cargo que ocupou até ao seu falecimento. Como dirigente católico, participou activamente nos Congressos, designadamente no referido no texto, a que presidiu, vindo na sequência dele a assegurar também a presidência da Comissão Directiva dos dois organismos mencionados.

(3) Para além das reuniões e encontros realizados, a União Católica teve alguma participação política, concorrendo, pela primeira vez, às eleições em 1884, em que, no entanto, não elegeu deputados, para grande decepção dos que sonhavam com a adesão massiva da maioria católica do País para o tornar num partido dominante do espectro, à imagem do *Zentrum* alemão.

(4) «Programa da União Católica em Portugal», *O Progresso Católico*, IV, 19, 30 de Julho de 1882, art. 1.º.

procamente na prática do bem, de oporem uma firme barreira à propaganda dissolvente do mal, sob a sua forma quer anticristã, quer antimoral quer anti-social e de defenderem por todos os processos lícitos e legais, mas principalmente pela apresentação de deputados católicos no parlamento português, os elevados interesses da causa católica, como base fundamental dos mesmos interesses morais e sociais do país.»

Mas é sobretudo quando debita o conteúdo do seu pensamento doutrinário que o *Programa* se torna verdadeiramente esclarecedor ([1]):

«A *União Católica* toma por norma invariável da sua doutrina o magistério infalível da Igreja e, por conseguinte, todas as definições dogmáticas formuladas no Símbolo de Niceia, nos concílios ecuménicos, desde o primeiro até ao vaticanense, último celebrado na Igreja; *aderindo igualmente com sincera submissão aos ensinamentos consignados no documento pontifício conhecido sob o nome de* Syllabus *e na Encíclica* Quanta cura *que o acompanha, entendidos conforme os entende a Santa Sé apostólica.*»

Naturalmente, desta vez o partido legitimista aplaudiu.

Reconhecendo a sua incapacidade para desempenhar, junto dos católicos, as tarefas necessárias com a mesma eficácia que a nova associação, entrega-lhe o facho desta pendência, em tom que se apropriaria mais se fora dirigido a um movimento-satélite ([2]):

«O Partido Legitimista, na integridade dos seus princípios, na essencialidade do seu separatismo, não podia naturalmente dar impulso, coordenar e levar ao combate todas as forças religiosas. *A Associação Católica vai fazer essa obra necessária.*»

Esta harmonia recuperada entre o movimento realista e (uma parte de) o movimento católico vai, todavia, ser bruscamente abalada por um novo pontífice, especialmente a partir da carta dirigida em 1892 aos bispos franceses, cujo espírito Braga da Cruz sintetiza deste modo ([3]):

«A política do *ralliement* consistia fundamentalmente na recomendação de abandonar a oposição aos regimes liberais e passar a combater apenas a sua legislação nociva aos interesses e à doutrina da Igreja, devendo para tanto os católicos unirem--se, pondo de parte todas as divergências partidárias. Assentava essa política em dois princípios básicos: o da afirmação da contingência das formas governamentais civis e o da distinção entre a legislação e as instituições políticas dos regimes.»

Era a vindicação do catolicismo «puro».

Como se compreende, a nova atitude foi rapidamente secundada, entre nós, pelos católicos «liberais», destacando-se, uma vez mais, o Conde de Samodães,

([1]) *Ibidem*, art. 3.º; o sublinhado mais extenso é nosso.
([2]) *A Nação*, 16 de Junho de 1882; sublinhado nosso.
([3]) *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, p. 106.

cujas principais intuições acabavam de haver sido totalmente sancionadas pelo magistério infalível, permitindo-lhe, por isso mesmo, adoptá-lo sem dificuldade.

Ao referir-se à política a seguir pelos católicos, diz ele [1]:

«O Centro Católico, pela sua influência, procurará obviar que nesse futuro triunfem as medidas que forem opostas aos ensinamentos da Igreja e promoverá que se modifiquem as já tomadas no passado, de modo a restabelecer a liberdade da Igreja e saturar o Governo nos seus actos civis com a doutrina salutar que o chefe da mesma Igreja para todas as nações e indivíduos aconselha, sem se preocupar acerca da organização política das agremiações.»

Mas, na sua epístola, o Papa não poupara também, se bem que obliquamente, o conúbio dos católicos com os legitimistas, ao advertir que [2]:

«Os homens que tudo subordinassem ao triunfo problemático do seu respectivo partido, ainda que o fizessem com o pretexto de que isso lhes parece o meio mais apto para a defesa da religião, demonstrariam que, de facto, e por um funesto transtorno de ideias, *antepõem a política que divide à religião que unifica*. E seria sua a culpa se os novos inimigos, explorando as suas divisões, como fazem efectivamente, chegassem por fim a aniquilá-los a todos.»

Mostrando saber interpretar bem estes sinais, a Igreja portuguesa começa rapidamente a seguir as lições da Santa Sé.

Ainda no mesmo ano, uma *Declaração do Clero ao Arcebispado de Braga*, faz saber a este que aceita «lealmente e sem pensamento reservado a forma de governo há mais de meio século existente em Portugal», embora aborrecendo «os erros, os actos injustos, as leis anticristãs desse governo» [3].

E, numa paráfrase evidente a Leão XIII, concluía, dizendo:

«Tudo à religião, que é paz e concórdia, nada à política partidária, que é confusão e desordem.»

Esta viragem tem a sua consumação natural no já mencionado discurso do Bispo de Coimbra, D. Manuel Correia de Bastos Pina, na Câmara dos Pares, em que, após reconhecer o «gravíssimo erro cometido pela classe eclesiástica quando, no período das lutas civis, se meteu no campo das refregas partidárias», apela «para que entre o Estado e a religião possa reinar uma completa e satisfatória harmonia» [4].

Chega-se, assim, a uma nova fase na vida do movimento católico, em cujo umbral nos detemos, e que será marcado pela substituição da envolvência política pelo empenhamento social.

---

[1] *Correio Nacional*, 19 de Setembro de 1894.

[2] De acordo com a tradução publicada em *A Nação*, de 27 de Fevereiro de 1892; sublinhado nosso.

[3] Mais uma vez de acordo com *A Nação*, no número de 4 de Dezembro de 1892.

[4] *Correio Nacional*, 28 de Novembro de 1894.

Encontramo-la fundamentalmente a dois níveis.

De um lado, sob a forma do sindicalismo católico, que se distinguia do movimento operário coevo pela tentativa de congregar patrões e trabalhadores em torno das questões concretas suscitadas pelos respectivos mesteres, segundo o modelo do corporativismo medieval e de acordo com o ensinamento da doutrina social da Igreja.

Manuel Frutuoso da Fonseca [1] foi o fundador, no Porto, do primeiro círculo operário católico com esta matriz (1898), muito por influência do jornal *A Palavra* [2].

De outro lado, pelo investimento nas agremiações católicas e nos centros académicos, que irão influenciar decisivamente o movimento nas primeiras décadas do século XX e, mercê de algumas das suas figuras cimeiras, a história de Portugal desse século até ao fim do seu terceiro quartel.

Aqui, o principal artesão foi Sousa Gomes [3], apologista estreme da doutrina social da Igreja e destacado dirigente da causa católica na viragem do século (e do regime), que se distinguiu como o maior impulsionador, entusiasta e organizador dos centros académicos da democracia cristã (novo conceito introduzido com o *ralliement*) e dos congressos das agremiações populares católicas que se realizaram entre 1906 e 1910, bem como da respectiva Obra, a partir da sua criação, em 1908, a que passou a presidir.

A sua acção, interrompida e ameaçada pelo vezo anticlerical da República nascente, viria a dar frutos (ou não) com a instauração do Estado Novo, em que, como é sabido, muitos dos membros destes organismos católicos vieram a ocupar lugares de relevo.

[1] Nasceu no Porto, a 13 de Fevereiro de 1862. Destacado dirigente católico, fundou, em 1895, a Mocidade Católica do Porto, que passou a dirigir, e, quatro anos depois, o periódico portuense *O Grito do Povo* (órgão do círculo operário daquela cidade), que durou até 1905, sob a sua direcção. Em 1906, presidiu ao I Congresso da Democracia-Cristã, bem como à Comissão Central nele eleita. Morreu prematuramente aos 46 anos, a 18 de Agosto de 1908.

[2] Que era, aliás, editado na Tipografia Católica, propriedade de seu pai e depois de seu irmão.

[3] Francisco José de Sousa Gomes distinguiu-se como catedrático da Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra, onde se havia licenciado em 1881 (Matemática e Ciências) e doutorado no ano seguinte (Química). Também ele morreu cedo, em Julho de 1911.

Capítulo Três

Republicanos e socialistas

A república homogénea e sem mistura é inseparável do socialismo.

Visconde de Figanière, *A Liberdade e a Legislação*, p. 15

1. Uma inspiração comum

1.1. O liberalismo radical, republicano e socialista de Henriques Nogueira

Ao contrário do que sucede com as duas grandes correntes que acabámos de acompanhar, o pensamento democrático e socialista do século XIX não se esgota nem completa neste período.

Para mais, não há, de entre as escolas que consideramos, nenhuma que possa considerar-se dotada de uma identidade própria, irrepetível nos contextos históricos seguintes, nem mesmo as correntes socialistas das gerações de 48 e de 70 (1).

Por estes dois motivos, ao contrário da opção adoptada nos capítulos anteriores, seguiremos aqui não uma exposição temática, por tópicos doutrinários, mas um modelo de apresentação por correntes ou autores.

(1) Que balançam entre uma feição mais utópica, filo-marxista, anarquizante ou mesmo «catedrática», o que lhes retira homogeneidade, para além do que todas (com a eventual excepção da última) terão continuidade durante a República. A primeira, na velha Secção Portuguesa da Internacional Operária, com alguma influência no proletariado, penetração mais difusa nas camadas intelectuais, envolvência perseverante nos movimentos conspirativos e presença escassa, mas consistente, no Parlamento. A segunda na Federação Maximalista Portuguesa e, depois de 1921, no Partido Comunista Português e nos organismos por ele inspirados ou controlados. Finalmente, a terceira no fortíssimo movimento anarco-sindicalista e sindicalista revolucionário que praticamente dominou o movimento operário durante toda a 1.ª República e até à fascização dos sindicatos, em 1934, mercê, em especial, da Confederação Geral dos Trabalhadores.

É esse desde já o critério que nos servirá para introduzir o mais rico e multifacetado pensador desta grande família, José Félix Henriques Nogueira, em cuja obra se encontra reunida, no Portugal de Oitocentos, a última e mais acabada aparição do liberalismo radical do período e o cruzamento auroral comum do pensamento republicano e do pensamento socialista.

O seu legado está ainda, em grande parte, por estudar e até a sua biografia se encontra envolta por amplas zonas de penumbra.

Sigamos o que de mais sólido se pode apurar.

José Félix Henriques Nogueira nasceu em Dois Portos a 15 de Janeiro de 1823 ([1]).

Em 1852, fundou o jornal republicano e socialista *Almanaque Democrático*, que se publicou ininterruptamente até 1855.

Candidato a deputado nas eleições de 1851 e 1852, foi sucessivamente derrotado.

Em 1853, viajou por Espanha, França, Bélgica, Alemanha e Inglaterra.

De regresso, fundou o jornal *Progresso*, em 1854, e dois anos depois o *Almanaque do Cultivador*, que se publicou até à sua morte, ocorrida em Lisboa, a 23 de Janeiro de 1858 ([2]).

Antes de ser um republicano e um socialista, ideários que muito contribuiu para introduzir em Portugal (mais o segundo do que o primeiro), Henriques Nogueira é um homem do liberalismo.

Decerto, liberalismo avançado e radical, próximo do ideário vintista dos primeiros anos, embora sempre pronto a integrar o que de mais progressivo havia nos contributos dos melhores espíritos reformistas, como Silvestre, Mouzinho ou Herculano. Nem por isso, todavia, menos liberal.

Comprova-o, desde logo, a inspiração silvestrina que expressamente reivindica em certo passo ([3]), e que se manifesta na sua definição de liberdade ([4]), bem

([1]) Seguindo a lição de Leal da Silva na sua advertência introdutória à edição da *Obra Completa*, uma vez que a inscrição tumular indica 1825.

([2]) Os principais escritos por ele publicados encontram-se reunidos na referida *Obra Completa*, I-III, ed. António Carlos Leal da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1976, 1979, 1980. De entre todos, destacam-se pelo seu desenvolvimento, articulação, consistência e espírito de sistema os *Estudos sobre a Reforma em Portugal*, editados em Lisboa, na Tipografia Social, em 1851 (agora incluídos no primeiro volume das *Obras*, a pp. 19-180). Igualmente de relevo é o ensaio sobre *O Município no Século* XIX, inicialmente publicado na Tipografia do Progresso, em 1856, e hoje também reeditado nas *Obras Completas*, II, pp. 9-184. De aqui em diante, referir-nos-emos aos *Estudos sobre a Reforma em Portugal* apenas como *Estudos*.

([3]) «A ideia primária desta divisão do ministério do Estado, por um método filosófico, escuda-se na autoridade dum nome respeitável por todos os títulos. Pertence ao nosso venerando e ilustre publicista, o Sr. Silvestre Pinheiro Ferreira, *de cujos escritos e conselhos muito nos havemos aproveitado na redacção deste livrinho.*» (*Estudos*, I, p. 42; sublinhado nosso.)

([4]) Cf. *ibidem*, I, pp. 30-31.

como a recorrente citação dos seus textos e dos de Mouzinho da Silveira (de longe os dois autores mais cotejados na sua obra maior) ([1]).

Mas comprovam-no, sobretudo, as preocupações que denota, os princípios que advoga e as posições que adopta em matéria de organização do Estado e de política geral, a grande parte dos quais, com a natural excepção da forma do regime, são não só idênticos aos que encontrámos no liberalismo vintista, como se submetem frequentemente à estrutura dicotómica das polémicas e das fracturas que já vimos dividir os liberalismos do século XIX.

A própria adesão à República, mais do que um factor novo e inovador no conjunto do seu pensamento, aparece-nos como um simples corolário do Vintismo, já liberto dos constrangimentos mentais em que se deu a revolução de 1820, um prolongamento lógico do liberalismo radical em que se inscreve e uma opção idealista e utópica pela única fórmula constitucional liberal então ainda não tentada, num cenário de sufocação sob as imperfeições, abusos e vícios do constitucionalismo monárquico ([2]).

O que vamos ver em seguida, percorrendo esquematicamente as grandes teses do seu programa político e social, comprova amplamente, segundo cremos, esta convicção.

([1]) De entre os autores portugueses, as influências vêm-lhe, aliás, sobretudo dos liberais moderados. Com Mouzinho partilha o apreço pelas virtudes do trabalho e da economia, por que abundantemente se espraia (cf. *ibidem*, pp. 130-132), bem como alguns aspectos programáticos, como a ênfase na libertação da terra, a preocupação com a reforma fiscal, etc. De Herculano aproxima-se pelo ideal do alargamento da participação no direito à propriedade e, principalmente, no projecto municipalista e descentralizador. Esta vinculação, aparentemente paradoxal, deixa de o ser se tivermos em atenção que aqueles autores integraram a fileira dos primeiros espíritos a contactar com os grandes pensadores socialistas europeus e a acolherem alguns dos seus princípios, sem com isso, todavia, aderirem ao programa por eles proposto e, portanto, sem com isso passarem eles próprios a considerar-se socialistas.

([1]) No vasto programa com que abre os seus *Estudos* (e onde, aliás, não há uma única referência ao modo de implementação e de organização da República, sinal evidente de que esta era mais objecto de um anseio sentimental do que consequência de uma opção raciocinada), esta motivação está claramente presente. O primeiro ponto do programa marca justamente a sua adesão à República, em termos que nos parecem validar inteiramente o que procurámos sintetizar no parágrafo: «Quisera que, num país como o nosso, emancipado por cruentos esforços da tutela humiliante, egoísta e sanguinária da monarquia absoluta, cansado do regímen espoliador, traiçoeiro e faccioso da monarquia constitucional, necessitado de restaurar as forças perdidas em lutas estéreis e de cicatrizar feridas que ainda gotejam, ávido, enfim, de gozar as doçuras da liberdade por que tanto há sofrido, o governo do Estado fosse feito pelo povo e para o povo, sob a forma nobre, filosófica e prestigiosa da República.» (*Estudos*, I, p. 22.)

1.2. Singularidades de um cruzamento

Há, contudo, algum risco de equívoco a temer e, portanto, algum dever de esclarecimento a prestar quando falamos em «inspiração comum», como o fazemos no título do presente capítulo.

Verdadeiramente, como veremos no momento próprio, há já sinais do pensamento socialista em Portugal muito antes de Henriques Nogueira, antes até de ele ter nascido. E muitos dos testemunhos que os consubstanciam decerto influenciaram o próprio Henriques Nogueira, a par da literatura europeia que não há-de deixar de ter lido.

Por outro lado, há também republicanos portugueses antes dos anos 50, antes mesmo da revolução liberal de 1820, que, de resto, tivemos já ocasião de encontrar.

O que há, então, de singular em Henriques Nogueira?

O que há de singular em Henriques Nogueira é a reunião, num mesmo projecto consistente, dos legados liberal, republicano e socialista, na linha, sem dúvida, do socialismo coevo, por exemplo de um Louis Blanc, mas, em todo o caso, inédita em Portugal antes dele.

É, portanto, na medida em que é inspiração *comum* aos dois ideários que, na geração seguinte, se irão desenvolver separada, divergente e até antagonicamente em Portugal, que se deve destacá-lo no todo dos movimentos democráticos e socialistas do século XIX, certamente com algum prejuízo para a ordem cronológica, mas também com ganho substancial na distribuição justa dos méritos e das influências reais.

Para além disso, a sistematicidade, a consistência, o nível de informação, a capacidade analítica e reflexiva demonstradas pelos seus textos, aliados ao carácter típico das soluções que adopta, tornam-no particularmente indicado para introduzir, em conjunto, o pensamento republicano e socialista em Portugal.

1.3. Características de um espírito e de um estilo

Henriques Nogueira é, vimo-lo já, um republicano e um socialista.

E é, sobretudo, um liberal «avançado».

Mas há que dizer mais: o seu republicanismo (que, aliás, está praticamente ausente das páginas da sua obra principal) nada mais é do que o resultado de um anelo de coerência, pouco reflectido, de resto, em relação ao que lhe parecia ser o imperativo incontornável da aceitação do dogma da soberania popular, e nada mais expressa, portanto, do que a sua adesão extrema ao ideário jacobino, que lhe vem do liberalismo precedente.

Do mesmo modo, todo o seu socialismo, com laivos muito pronunciados do anarquismo precursor de Saint-Simon, de Fourier e de Proudhon, está contido no seu liberalismo radical, de que não é senão um mero desenvolvimento lógico.

Há, contudo, duas outras tendências, também elas partilhadas com o socialismo utópico e, por aí, com a tradição idealista da Revolução Francesa, que ajudam a caracterizar o seu espírito e o seu estilo.

A primeira é o resvalar permanente para um tom paternalista de recorte indesmentivelmente pequeno-burguês, a roçar por vezes a vocação evangélica e catequética que se esperaria encontrar, antes, nos católicos «puros».

É certo que, garantida a autenticidade da crença liberal do catolicismo «puro» (em que, como se viu, não se podia fazer confiança, tanto em Portugal como na Europa, sem prejuízo da boa-fé que animava os seus primeiros impulsionadores) (1), poder-se-ia até dizer que, provindo de tradições diferentes, os ideários socialista e católico são largamente paralelos ou mesmo coincidentes. É o que se vê na defesa do interclassismo, na apologia do trabalho, no empenho associativista, na valorização da instrução popular, etc.

De resto, muitas das idiossincrasias da prosa socialista, nos nossos autores como nos restantes, demonstram justamente uma colagem aos jargões retóricos do cristianismo, fruto de uma associação implícita, e mais tarde explícita, entre os ideais socialistas e os propagados pelo ensinamento histórico de Jesus e da Igreja primitiva. Relembre-se que a última obra (inacabada) de Saint-Simon ostenta por significativo título *Le nouveau christianisme* (1825). E recorde-se que Pierre Leroux porá em letra de forma aquela tese na obra justamente intitulada *Du christianisme et de son origine démocratique* (1848) (2).

Claro está que muitos e importantes pontos de fricção separam os socialistas utópicos de Oitocentos dos epígonos do pensamento católico, também em Portugal: o «dogma» da soberania popular, que os católicos não reconhecem; o papel reservado à intervenção do Estado em matéria assistencial e educativa, que o catolicismo tende a diminuir; o nacionalismo, que os socialistas rejeitam; e, em geral, todos aqueles aspectos da organização constitucional e administrativa do Estado que o socialismo herda do ideário jacobino.

(1) Relembre-se a traição do Partido do Centro Alemão, ao votar plenos poderes para o chanceler nazi, ou, no nosso país, a evolução da situação política a partir do momento em que os dirigentes do Centro Católico tomaram conta dela.

(2) Entre nós, Amorim Viana é disso claramente um exemplo, em particular na sua *Defesa do Racionalismo e Análise da Fé*, claramente imbuída do magistério de Leroux. O mesmo com Antero, muito por influxo do socialismo cristão de Lamennais. Mas já em Henriques Nogueira o texto é percorrido por esta linguagem. Aliás, ele próprio faz expressamente a associação com o cristianismo: cf. *Estudos*, pp. 121-126.

Mas, em todo o caso, a afinidade está lá e envolve mais influência do que à primeira vista se poderia pensar.

No caso de Henriques Nogueira está lá e desponta sobretudo naquele paternalismo burguês que, sem agravo, lhe acabámos de assacar.

Um segundo aspecto em evidência na obra deste autor é o raciocínio fortemente supra-estrutural, com grande ênfase nas avaliações morais, ideológicas e até afectivas ([1]), servido por um discurso abundantemente adjectivado e alimentado por uma atitude algo fideísta no progresso da humanidade, também ele herdeiro do liberalismo.

Não é isto, todavia, que define o seu pensamento, senão as aspirações de um programa.

1.4. Aspirações de um programa

A obra principal de Henriques Nogueira, que ele intitulou, justificada, mas demasiado modestamente, *Estudos sobre a Reforma em Portugal*, é essencialmente um programa de acção, em jeito de manifesto raciocinado, para a implementação dessa reforma.

São os tópicos desse programa, logo anunciados, em esquema, no extenso plano inicial, que farão o objecto deste parágrafo.

Há mais de uma vintena deles que cumpre destacar.

Fá-lo-emos, dando natural relevo aos que são factores de novidade no ambiente cultural e ideológico em que surgem, a saber, justamente os que veiculam o seu projecto socialista, em detrimento daqueles que representam, antes, a recuperação do ideário jacobino, já defendido (de outro modo porventura, mas em larga sintonia) por vintistas e setembristas.

Os primeiros incluem-se justamente nesta última categoria.

É assim, desde logo, com:

1. A afirmação do primado dos princípios revolucionários, emblematicamente sintetizados na tríade Liberdade, Igualdade, Fraternidade ([2]).

2. A defesa da forma republicana de governo, como extensão natural e desenvolvimento coerente do primeiro princípio jacobino da soberania popular: «Quisera que [...] o governo do Estado fosse feito pelo povo e para o povo, sob a forma nobre, filosófica e prestigiosa da República.» ([3])

([1]) Note-se que Henriques Nogueira dedica um capítulo inteiro, extenso e detalhado, à «morigeração», isto é, ao elenco das «virtudes ou qualidades morais» do cidadão tal qual ele deve ser numa sociedade que fosse tal qual deveria ser.

([2]) Cf. *Estudos*, I, pp. 30-33.

([3]) *Ibidem*, I, p. 22.

3. A noção de que «a origem do poder reside no *povo*» ([1]).

4. A defesa estreme da liberdade de pensamento, de expressão e de imprensa ([2]).

No seus termos ([3]):

«Dai largas à liberdade de pensamento; opondo factos reconhecidamente úteis a teorias cerebrinas. Mas não ponhais mordaça ao escritor independente, que ousa entranhar-se nas regiões da idealidade.»

Até aqui, fala, evidentemente, dele próprio.

Mas, logo a seguir, retoma com o que mais importa:

«Se tendes por vós a razão, a justiça, as convicções, manejai as mesmas armas, que o resultado da luta não pode deixar de ser pela boa causa. Ficai certos que é da confrontação das diversas doutrinas e sistemas, ainda os mais exagerados e radicais, que há-de sair a luz para dissipar muita obscuridade em certas questões. Numa palavra: as demasias e excessos da imprensa com a mesma se curam.»

Consistentes com estes princípios são:

5. A apologia do sufrágio directo e universal ([4]),

6. Do unicamaralismo ([5]),

7. E do parlamentarismo, expresso na extracção e dependência parlamentar dos executivos ([6]).

O mesmo se passa com a

8. Rejeição do poder moderador, em nome (implicitamente) do argumento que já encontrámos em Ferreira Borges de acordo com o qual a existência deste poder, designadamente com os atributos de graça que lhe são conferidos, fere a independência dos tribunais e substitui a administração da justiça pelo reino do arbítrio ([7]).

Até aqui, com a discutível ressalva do segundo tópico, Henriques Nogueira fala como um simples jacobino.

Mas vejamo-lo agora a pleitear, ainda dentro da mais lídima tradição liberal, por certos vectores da reforma do Estado que, reivindicados muito embora desde a Constituinte, haviam sido olvidados subsequentemente pelo regime.

([1]) *Ibidem*, I, p. 37. Mas logo a seguir esclarece: «Isto é, no complexo de todas as classes da sociedade.»

([2]) Cf. *ibidem*, I, pp. 118-120.

([3]) *Ibidem*, I, p. 119.

([4]) Para além de público, ilustrado, legítimo, obrigatório, enviável e comodamente exercido; cf. *ibidem*, I, pp. 22 e 35-36.

([5]) Cf. *ibidem*, I, pp. 38-39.

([6]) Cf. *ibidem*, I, pp. 22 e 39.

([7]) Cf. *ibidem*, I, p. 50.

Assim, defende:

9. A instituição de jurado em todos os tribunais, para garantir a imparcialidade do julgamento e respeitar o princípio da «investidura do voto popular» de todos os poderes [1].

10. A reorganização da administração da justiça, em particular no que toca ao código penal, envolvendo o banimento da pena de morte e a humanização do sistema prisional [2].

A sua prosa ecoa claramente neste ponto as preocupações e princípios do socialismo europeu.

Diz ele [3]:

«Punir um criminoso não é exercer em nome da sociedade uma ignóbil vingança. Deve ser corrigir um coração mais ou menos depravado pelos maus impulsos ou ruins hábitos — e ao mesmo tempo reprimir, por um salutar exemplo de privações e sofrimentos morais, aqueles que fossem tentados a imitar as acções criminosas. Por maior que seja o crime, a sociedade não tem o direito de destruir o criminoso: porque isso seria curar um mal praticando outro maior — tanto mais censurável quanto é resultado de um juízo ou intento premeditado e, atenta a fraqueza da razão humana e o domínio das paixões, sujeito a recair sem reparação possível sobre os inocentes. Mas a sociedade deve, por instinto da própria conservação, apartar de si definida ou indefinidamente e sujeitar a um tratamento mais ou menos severo, mas nunca cruel, aqueles que atentaram contra as suas leis. [...] Impotente como exemplo, a pena de morte não evita os crimes, antes pelo contrário habitua o povo aos baixos sentimentos de vingança, ostenta-lhe um repugnante quadro de ferocidade e diminui-lhe aquele natural horror à destruição violenta do indivíduo. Arma predilecta do absolutismo, há-de acabar e sumir-se com ele eternamente.»

E continua [4]:

«Que o indivíduo, a que as leis chamam criminoso, e nós desgraçado, tenha na casa de correcção, não carcereiros e verdugos, mas amigos e mestres: que ali se habilite a exercer uma indústria, quanto possível diversa da que teve; que aí receba as primeiras noções das letras e da moral, quando as ignore; que aí adquira novos hábitos de actividade, de economia, de asseio, de compostura de palavras e maneiras; — e então a justiça pública será uma instituição benéfica e moralizadora e não, como hoje, uma revoltante barbaridade.»

---

[1] Cf. *ibidem*, I, pp. 46-47.
[2] Cf. *ibidem*, I, pp. 47-51.
[3] *Ibidem*, I, pp. 48-49.
[4] *Ibidem*, I, p. 49.

Estamos em plena sintonia com a sensibilidade justicialista do primeiro socialismo europeu.

Mas é justo que se insista que estas teses estavam já inscritas, como uma prescrição formal ao menos, no próprio documento fundador do regime liberal, a Constituição de 1820, constituindo, para além disso, uma advertência abundantemente repetida pela elite tolerante do liberalismo, de um extremo ao outro do espectro.

É, pois, nos aspectos seguintes que, embora também não sem precursores nacionais, achamos sinais mais distintos do programa socialista.

Vemo-lo, então, a tomar posição a favor da

11. Substituição do exército profissional por uma milícia nacional gratuita [1].

E da

12. Redução da rede tributária a um único imposto proporcional e progressivo sobre a renda líquida, «cobrado sem despesa e realizado sem ágio» [2].

Este aspecto é novo e é original.

Em seu entender, a multiplicidade dos impostos é um factor de desigualdade, de injustiça, de falta de equidade, mas configura igualmente um sistema irracional, que prejudica o erário público e o fomento da economia [3].

Nesta medida, é sobre a renda [4] que, a seu ver, deve incidir exclusivamente o imposto, de acordo com uma escala proporcional e progressiva, «calculado de sorte que os pequenos colectados pagassem 5 por 100, metade do que hoje pagam, e os maiores colectados 20 por 100, o dobro da décima actual» [5].

Excepção ao princípio do imposto único seria a transmissão da propriedade, sempre que não houvesse «descendentes em linha direita, ou no primeiro grau da colateral» [6], caso em que o imposto deveria «não só manter-se, mas elevar-se» [7].

O objectivo desta ressalva é, naturalmente, o de favorecer a partilha e extensão da propriedade, facilitando a sua aquisição pelos «operários laboriosos e económicos» [8].

Neste caso, os municípios deveriam tomar parte na herança, sendo o remanescente vendido em hasta pública por lotes, «admitindo na arrematação somen-

(1) Cf. *ibidem*, I, pp. 22 e 52-58.
(2) *Ibidem*, I, p. 22. Cf. pp. 62-67.
(3) Cf. *ibidem*, I, pp. 62-64.
(4) Por «renda» entende ele «aquela porção de lucros que sobram depois de satisfeitas as primeiras necessidades da vida» (*ibidem*, p. 65).
(5) *Ibidem*, I, p. 64.
(6) *Ibidem*, I, p. 67.
(7) *Ibidem*.
(8) *Ibidem*.

te os lanços dos indivíduos que não tenham propriedade e preferindo, entre eles, os que forem bem morigerados» [1].

Outra excepção, esta apenas transitória, seria a pauta aduaneira, por forma a acautelar os interesses da economia nacional. O carácter transitório desta excepção prende-se, obviamente, com a crença de um progresso futuro no sentido das formas federativas e confederativas, em círculos cada vez mais alargados, com a consequente abolição das fronteiras.

Vêm em seguida os pontos verdadeiramente revolucionários do seu programa, a confrontar proximamente com o pensamento dos socialistas utópicos, em especial Saint-Simon e Fourier [2].

São eles:

13. A defesa da protecção estatal dos sectores económicos (agricultura, comércio e indústria) [3], indo, no actual momento de desenvolvimento dos Estados nacionais, até ao proteccionismo [4], mas mantendo e mesmo fomentando, em contrapartida, a total liberdade do comércio interno [5].

14. A apologia da propriedade privada, «direito natural e civilizador» [6], e das mais-valias criadas pela sua exploração, a par da libertação da terra (programa de Mouzinho da Silveira) e da extensão da propriedade ao «maior número de indivíduos» (ideal partilhado com Herculano) [7].

Veja-se, em especial, estas passagens em defesa da propriedade, de tão claro recorte utopista [8]:

«O segundo dever social [a seguir ao respeito pela pessoa de terceiros] é o respeito à propriedade dos outros, aos frutos do seu trabalho. *O simples enunciado deste princípio, tão antigo como a sociedade, torna inútil a insistência sobre a sua utilidade.* [...] Nada há de mais justo do que deixar-se a cada um, que produziu, que fabricou, que despendeu suor, tempo e cabedal, o gozo pleno e pacífico dessa coisa que é a sua propriedade.

«O direito pelo qual o homem se apropria e dispõe livremente do produto do seu trabalho é uma instituição eminentemente civilizadora, que satisfaz um dos principais sentimentos do seu coração. A terra que cultiva, os frutos que recolhe, a casa que habita, os utensílios com que trabalha, são outros tantos géneros de propriedade, que o homem ambiciona.»

(1) *Ibidem.*
(2) Referir-nos-emos a eles no capítulo 3.
(3) Cf. *Estudos*, I, pp. 22, 79-91.
(4) Cf. *ibidem*, I, p. 85.
(5) Cf. *ibidem*, I, pp. 89-90.
(6) *Ibidem*, I, p. 22.
(7) Cf. *ibidem*, I, pp. 22, 79-83, 85, 130-131, 149-150 e 150-152.
(8) *Ibidem*, I, respectivamente, pp. 30 e 49; o sublinhado é nosso.

E, portanto ([1]),

«Aboli a propriedade, se tanto podeis — e faltar-vos-á um dos estímulos mais poderosos do trabalho.»

Solidário desta tese é:

15. O ideal de colaboração entre as classes, naturalmente com abolição de todos os privilégios e na dependência do primado das actividades laboriosas e produtivas (as classes «industriosas» de Saint-Simon), em direcção à eliminação do proletariado ([2]) e ao atingimento colectivo da suficiência ou mesmo da abastança ([3]).

Também aqui estamos em absoluta coerência com o programa dos socialistas utópicos.

Não por acaso, as suas palavras mais vigorosas a este respeito são proferidas no último capítulo, em que introduz «O Socialismo» e pela primeira vez assume francamente o tema.

Declara então ([4]):

«Não há neste empenho de reforma social nenhuma ideia de exclusividade a favor desta ou daquela classe de cidadãos. Emanado dos grandes princípios da igualdade e fraternidade, o socialismo tende ao bem de todos e não se contenta com o de alguns. Se parece ocupar-se de preferência do destino dos pobres ([5]), é porque são eles os mais afastados do nível em que se acham, ou que já excedem, as classes abastadas. Demais inútil e porventura ridícula empresa seria — procurar o aumento de cómodos e regalos para aqueles filhos mimosos da opulência, que disso se não descuidam, que, em todo o tempo, muito e bem o sabem fazer. Ensine a moderna economia política os ricos a serem riquíssimos, que a ciência social guiará, modestamente, o operário pela vereda difícil mas segura do trabalho, da economia, da morigeração, até o elevar à desejável independência.»

Daí, acrescenta ele, que se não confundam ([6]):

«O socialismo racional, ilustrado e humanitário com o comunismo absurdo, tirânico e evidentemente contrário à natureza e sentimentos do homem.»

([1]) *Ibidem*, p. 150.

([2]) Cf. *ibidem*, I, pp. 74-75.

([3]) Cf. *ibidem*, I, pp. 171-176.

([4]) *Ibidem*, I, pp. 171-172.

([5]) A expressão «pobres» é doutrinalmente esclarecedora. Para o socialismo utópico, o conceito de trabalhadores ainda não é sociologicamente discriminativa, na medida em que engloba todos aqueles que desenvolvem trabalho, incluindo os patrões e os proprietários (os quais também se incluem nas «classes laboriosas»). É, portanto, os interesses dos pobres que, *de entre as classes laboriosas*, importa sobretudo acautelar.

([6]) *Estudos*, I, p 176.

Também em total sintonia com o socialismo utópico está a próxima tese:

16. O elogio da virtude civilizadora, libertadora e pacificadora do trabalho, em termos que, se não quisermos recuar a Hesíodo e Sófocles, primeiros testemunhos deste vezo no Ocidente grego, revelam claramente a inspiração de Saint-Simon ([1]).

Eis uma passagem bem exemplificativa ([2]):

«É pelo trabalho ou concentração da actividade física e intelectual que o homem tem aperfeiçoado as suas faculdades, aberto as entranhas da terra, subjugado os animais domésticos, descoberto novas regiões, aproveitado as forças da matéria, alargado o círculo dos seus gozos, devassado os domínios do pensamento, conquistado a supremacia entre todos os seres da criação ([3]). Feliz ele se, assim como participa dos rigores, quinhoasse sempre a justa parte dos lucros que cria o seu esforço.»

E outra ainda ([4]):

«Resta-nos falar das virtudes ou qualidades morais que interessam mais particularmente o indivíduo. *Contamos no primeiro lugar, entre elas, o amor do trabalho.* É a pedra angular da felicidade do homem sobre a terra. Por meio do trabalho consegue o pobre o sustento de cada dia e o vestuário para si e sua família, sem ser pesado a ninguém. Redobrando de diligência, pode por meio dele chegar à abundância, à riqueza e à independência. Com o trabalho, exercitado com moderação, desenvolvem-se os órgãos físicos, fortalece-se a saúde e melhora-se a moral do homem.»

Daqui decorre a sua confiança na consagração da paz entre os homens pela promoção fraterna do trabalho à escala mundial ([5]):

«Quando todos os povos atentarem nos seus verdadeiros interesses e depuserem antigos ódios, que só deviam recair nos entes abjectos e egoístas que os promovem e deles interessam; quando arrasarem as barreiras que os separam política e comercialmente; quando destinarem as somas, que hoje atiram ao cérbero dos exércitos, às empresas fomentadoras da indústria; quando, enfim, constituírem uma única família, com identidade de interesses e de desígnios, que não podem deixar de ser a paz e a felicidade comuns, então e só então é que poderá acabar o proletariado, última transformação da miséria humana.»

Vale a pena reparar na actualidade dos considerandos.

Neles, há como que a transferência *avant la lettre* da crença de Figanière na paz perpétua mercê da generalização do comércio mundial para a crença na paz

---

([1]) Cf. *ibidem*, I, pp. 73-74.
([2]) *Ibidem*, I, p. 73.
([3]) Dir-se-ia, de facto, um eco do famoso coro da *Antígona* (332-375).
([4]) *Estudos*, I, p. 131; sublinhado nosso.
([5]) *Ibidem*, I, p. 74.

perpétua mercê da constituição de uma comunidade livre (isto é, subordinada a uma constituição progressiva como a proposta no seu programa) e fraterna (isto é, sem fronteiras) de povos.

Ainda hoje vivemos sob o signo deste debate.

Mas, tal como acerca da doutrina do Visconde de la Figanière, de acordo com a qual «num cenário de intensas trocas de bens, serviços e capitais (e implicitamente de pessoas), não é sensato iniciar uma guerra», se pode comentar, em desabono da simplicidade, ou ingenuidade, do optimismo, que «a arte da guerra é, justamente, a ciência da insensatez» (1), também acerca da doutrina de Henriques Nogueira neste passo, em que parece confiar na abolição das fronteiras, e das ambições e antagonismos que as desenham, como meio suficiente para promover uma paz duradoura, se deveria dizer que a racionalidade das motivações não é, infelizmente, o bastante para assegurar a das decisões.

Igualmente se nota a forte influência de Fourier:

17. Na crença na reforma das mentalidades e dos costumes como exercendo uma influência determinante na transformação social (2).

Nas suas palavras (3):

«Não basta [...] franquear o vasto campo da indústria à actividade do homem; libertar a terra, instrumento máximo do trabalho; promover quaisquer outros melhoramentos públicos — é necessário completar a reforma vinda de cima pela reforma vinda de baixo, isto é, ao lado das *boas leis* fazer brotar *bons costumes*. Em nosso entender, as classes operárias só conseguirão sair do abatimento e pobreza em que hoje jazem para se colocarem no lugar que lhes pertence no banquete social, quando os indivíduos que as compõem adquirirem novos e profícuos hábitos de actividade e de economia; quando possuírem novos e profícuos recursos de ilustração; quando tiverem novos e profícuos costumes de probidade, em que se compreendem todas ou quase todas as virtudes civis e domésticas, e nomeadamente a boa fé, a franqueza, o respeito aos contratos, o amor de família e a dignidade no comportamento.»

Assim ainda com:

18. A importância conferida à educação e emancipação da mulher, em sentido tendencialmente igualizador com o homem, embora com um horizonte algo limitado e francamente paternalista, como se bem compreende (4).

(1) Os textos citados são de António Palhinha Machado, em artigo a publicar em parceria com o autor na revista *Philosophica*.

(2) Cf. *Estudos*, I, pp. 75, 127-134.

(3) *Ibidem*, I, p. 75.

(4) Cf. *ibidem*, I, pp. 75-77.

Outros aspectos do seu programa são:

19. A prioridade conferida às vias de comunicação no domínio das obras públicas ([1]).

20. A insistência na necessidade de estabelecer uma rede pública de assistência social, sanitária e higiénica ([2]).

21. A defesa da generalização da instrução, com a criação de escolas de adultos e de gabinetes de leitura para combater o analfabetismo e a fundação de escolas industriais, para complementar a educação académica ([3]).

22. A preconização da gratuitidade dos serviços públicos, da justiça ([4]) à administração fiscal, ([5]) dos correios ([6]) à saúde, higiene e salubridade públicas ([7]) e à educação ([8]).

Finalmente, três aspectos que vieram a exercer decisiva influência sobre os autores da geração seguinte, tanto republicanos como socialistas:

23. A apologia da descentralização e do municipalismo ([9]).

24. A defesa da universalização do associativismo, especialmente de raiz local ([10]), mas também para cumprir finalidades assistenciais e educativas ([11]).

25. E a adesão ao ideário federalista ([12]) e iberista ([13]).

([1]) Cf. *ibidem*, I, pp. 22, 92-97.

([2]) Cf. *ibidem*, I, pp. 22-23, 101-104.

([3]) Cf. *ibidem*, I, pp. 23, 112-117.

([4]) Cf. *ibidem*, I, p. 47.

([5]) Cf. *ibidem*, I, p. 67.

([6]) Cf. *ibidem*, I, p. 96.

([7]) Cf. *ibidem*, I, pp. 101-104.

([8]) Cf. *ibidem*, I, pp. 112-117.

([9]) «Para o futuro, os concelhos ou municípios devem ser tudo, ou quase tudo, na nossa organização política. É necessário que esta cabeça monstruosa, enormemente pesada, que se chama o governo superior, carregue menos sobre os outros membros do corpo social; que não comprima à força de miséria e de opressão directa o seu natural e justo desenvolvimento. [...] [Para isso,] o município bem organizado deve ser a imagem do Estado em miniatura.» (*Ibidem*, I, p. 140.) Cf. também p. 23 e, em geral, pp. 135-145.

([10]) Cf. *ibidem*, I, pp. 153-157.

([11]) Cf. *ibidem*, I, pp. 105-111.

([12]) «Generalização poderosa de um grande princípio, a federação é para os povos o que a simples associação é para os indivíduos — um aumento prodigioso de força, riqueza e bem-estar. Baluarte e última esperança dos povos oprimidos, que só na aliança com os seus iguais podem achar uma protecção benéfica e sincera, a forma federativa é destinada a libertar as nações fracas do predomínio das fortes. Dividir para dominar tem sido a política dos povos grandes. Recorrer à união para escapar da tirania deve ser a política dos povos pequenos.» (*Ibidem*, I, pp. 161-162.) Veja-se, em geral, pp. 162-166.

([13]) «Quisera, por último, que Portugal, como povo pequeno e oprimido, mas cônscio e zeloso da sua dignidade, procurasse na Federação com os outros povos peninsulares a força, a importância e a verdadeira independência, que lhe faltam na sua tão escarnecida nacionalidade.» (*Ibidem*, I, p. 23.) Cf. pp. 161-162.

Nestes dois últimos pontos, Henriques Nogueira é claramente um prouhdoniano.

Mas é preciso reconhecer que, até neles, pouco mais faz do que tentar cumprir o ideário aberto pelo pensamento liberal.

Uma súmula final.

Com as limitações da época e os condicionalismos das influências sofridas, parece-nos de elementar justiça relevar o carácter original, modernizador, progressivo e sinceramente preocupado com a reparação das injustiças que norteia o pensamento político e social de Henriques Nogueira.

Talvez por isso, a despeito da sua vida tão curta, foi tão forte e profunda a sua influência nos pensadores que se lhe seguiram.

2. Republicanos

2.1. Breve enquadramento histórico-ideológico

A propagação da ideia republicana que, a partir de meados dos anos 70, rapidamente vai tomando conta dos espíritos avançados, foi desenvolvida por numerosos autores, ou, como então se dizia, por diversos «publicistas».

Na impossibilidade de os percorrer a todos, em que de qualquer modo não haveria vantagem, optaremos por recorrer apenas aos mais autorizados representantes do movimento, no que à divulgação da doutrina democrática concerne.

Para o efeito, escolhemos três pensadores de cada um dos campos fundamentais em que vemos dividir-se o pensamento republicano no período: o republicanismo jacobino; o republicanismo radical; e aquilo a que poderíamos chamar o republicanismo «independente», isto é, fora da estrita obediência oficial e em desconcerto com as tendências dominantes.

Como prevenção, e em abono da observação acerca da improficuidade de percorrer muitos autores, em vez de nos restringirmos a três, cumpre acrescentar desde já alguns comentários.

O primeiro para sublinhar que, por «republicanismo», entendemos apenas o pensamento dos publicistas de um modo ou de outro ligados ao Partido Republicano.

E nisto vai, implicitamente, um critério teórico, porque tais são aqueles que entendem dever conferir um primado à mudança da forma do regime sobre qualquer outra transformação, seja ela política, económica, social, cultural, etc.

Neste sentido, não são para já cotados neste lote os socialistas que aderiram, pelo menos em certa fase, à ideia republicana, aos quais teremos, adiante, tempo sobejo para nos dedicar (1).

O segundo comentário deve ser para marcar o carácter determinante do positivismo em *todas* as correntes e figuras do movimento republicano, no sentido há pouco indicado.

De facto, só muito tardiamente, já na primeira década do século XX, com Raul Proença, António Sérgio e os intelectuais que com eles virão, mais tarde, a formar o grupo da *Seara Nova*, os republicanos se libertaram da influência desta escola filosófica, para cuja difusão entre nós os trabalhos de Teófilo Braga e de Teixeira Bastos (dois dos autores a que daremos especial atenção) foram decisivos.

Estes dois comentários conduzem a um terceiro.

De um modo geral, todo o pensamento republicano é jacobino, na acepção larga que sempre temos vindo a dar ao termo.

Ora, vista desta perspectiva, a República não é senão a consagração do ideal jacobino de 1820, permitindo superar as ambiguidades e contradições da monarquia representativa e vindicar o primado, de ora em diante absoluto, do princípio democrático, quer dizer, o primado da soberania nacional.

Por outro lado, a República está, para estes autores positivistas, na racionalidade imanente da «evolução» histórica (conceito que tem para eles um sentido técnico).

Nesta medida, havendo saído, há séculos ou milénios, do primitivo estado teocrático, a humanidade aproxima-se, lenta, mas firmemente, da realização da «sociocracia», isto é, da República. Portanto, ela é uma inevitabilidade histórica, inerente à «evolução» das civilizações.

Daqui decorre o investimento doutrinário extremamente fraco que todos os pensadores republicanos estarão dispostos a fazer.

O momento, para eles, é de propaganda, não de teorização.

Aliás, o horror positivo e experimentalista às teorias será um dos pontos que os separa dos socialistas e a crítica à «metafísica indisciplinada» uma das farpas predilectas que invariavelmente remetem contra o movimento rival.

Ora este fraco investimento teórico é uma razão suplementar para a economia de meios que nos propomos realizar. Com o que parece suficientemente justificada a decisão de nos limitarmos a percorrer as grandes correntes do movimento republicano que sobressaem em Portugal neste período.

Antes, convirá, todavia, relembrar alguns factos históricos decisivos, em particular aqueles que balizam a actividade dos pensadores a que daremos atenção.

---

(1) Ver o próximo capítulo.

De acordo com o testemunho unânime dos próprios, foi a revolução espanhola de 1868, seguida, em 1873, da implantação da República naquele país, que deu o impulso para o renascimento do interesse pela ideia democrática, praticamente adormecida desde Henriques Nogueira, a despeito da persistência de um punhado impenitente de republicanos históricos.

Facto é que o primeiro Centro Eleitoral Republicano é criado em Lisboa justamente nesse ano.

Após alguma colaboração inicial entre socialistas e republicanos, de que são episódios salientes a Questão Coimbrã, ainda em 1868, e as Conferências Democráticas no Casino Lisbonense, em 1871, que irmanam emblematicamente os dois açorianos Antero de Quental e Teófilo Braga, em breve separados pela «questão política», os dois movimentos rapidamente se separam.

E tanto assim é que, apenas um ano passado sobre a fundação do Partido Socialista de Portugal, em 1875, surge de imediato o Partido Republicano Português, em torno de figuras como Oliveira Marreca, Latino Coelho, Elias Garcia, Consiglieri Pedroso (republicanos históricos) e ainda Sousa Brandão, José Carrilho Videira e João Bonança (que vêm do socialismo).

Nesse mesmo ano, é fundado o Centro Eleitoral Republicano Democrático, em Lisboa, após o que começam a surgir centros republicanos no Porto (Alexandre Braga, Sampaio Bruno, Rodrigues de Freitas) e em Coimbra (Manuel Emídio Garcia).

O primeiro deputado eleito em listas republicanas será Rodrigues de Freitas, pelo Porto, nas eleições de 13 de Novembro de 1878.

Embora os candidatos republicanos por Lisboa, Elias Garcia, Manuel de Arriaga e Teófilo Braga, não tenham sido eleitos, foi por ocasião deste acto que se vulgarizou o conceito de mandato imperativo, apresentado por Teófilo aos seus constituintes como um compromisso público da sua candidatura [1].

No ano seguinte, à margem do Directório, Teófilo Braga, Carrilho Videira e Teixeira Bastos fundam o Centro Republicano Federal de Lisboa, expressão acabada do republicanismo jacobino.

A oportunidade deste grupo surge com as grandes comemorações democráticas do Centenário de Camões (1880), lançadas por iniciativa e sob organização de Teófilo Braga, que constituirão a primeira grande manifestação de força do povo republicano durante a monarquia.

[1] No ensaio *Do Advento Evolutivo das Ideias Democráticas*, Teófilo Braga explica demoradamente o conceito (pp. 223-239), considerando-o como sendo, «na garantia política, o mesmo que a procuração bastante é na garantia individual» (p. 230). Também nessa obra, inclui o texto integral do programa então apresentado ao eleitorado.

De acordo com Basílio Teles, que é insuspeito ([1]),

«Antes desta data, não há história do *partido republicano*, mas apenas história da *ideia*, da *aspiração republicana*, porque só a contar daquela época a política o pôde reconhecer como um novo factor, susceptível de influir nos seus arranjos.»

A partir desta data, os acontecimentos precipitam-se para os republicanos (e ainda mais para os monárquicos).

No primeiro dia de 1881, é dado à estampa o número inaugural do jornal lisboeta *O Século*, dirigido pelo republicano federalista Sebastião Magalhães Lima.

Em 21 de Agosto do mesmo ano, é eleito o primeiro deputado republicano por Lisboa (Elias Garcia), numa eleição em que saem derrotados os candidatos Teófilo Braga e Magalhães Lima.

Nas eleições municipais de 6 de Novembro de 1881, os republicanos obtêm representação em 23 concelhos.

Os anos seguintes são também marcados por grandes efemérides e grandes conquistas. A par do crescimento exponencial nas adesões de figuras carismáticas do rotativismo, ou até então independentes, comemora-se o centenário do Marquês de Pombal, em 1882, José Falcão divulga a *Cartilha do Povo* em 1884, Guerra Junqueiro faz publicar o terrível poema *A Velhice do Padre Eterno*, até que o Ultimato inglês de 11 de Janeiro de 1890 dá a justificação para o primeiro pronunciamento revolucionário significativo dos republicanos (à revelia do Directório), com a revolta do Porto de 31 de Janeiro de 1891.

Também à revelia do Directório, impassível na sua confiança positivista na «evolução histórica», a Carbonária tratará de dar definitivamente fim à monarquia, e, com ela, de resolver a «questão política», entre 3 e 5 de Outubro de 1910.

2.2. O republicanismo jacobino

Teófilo Braga é o mais lídimo representante desta sensibilidade.

Alguns dados biográficos de maior relevo.

Joaquim Teófilo Fernandes Braga nasceu em Ponta Delgada, a 24 de Fevereiro de 1843.

Concluiu o bacharelato (1867) e o doutoramento em Direito (1868) pela Universidade de Coimbra.

Com a fundação do Curso Superior de Letras, veio para Lisboa como professor de Literatura. Participou na Questão Coimbrã e nas Conferências Democráti-

([1]) *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro* (1905), Lisboa, Portugália Editora, s. d. [1968], p. 60.

cas do Casino, após o que se liga ao positivismo (1872), dedicando-se, a partir de então, ao apostolado do ideal republicano, em que nunca vacila.

Foi um escritor extremamente prolixo, desde logo na sua área científica, em que redige a *História do Direito Português*, edita o *Cancioneiro Popular* e o *Romanceiro Geral Português*, colige os *Contos Tradicionais Portugueses*, escreve *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições* e elabora a *História da Literatura Portuguesa*.

Como divulgador do positivismo, elabora os *Traços Gerais de Filosofia Positiva* (Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877) e o *Sistema de Sociologia* (Lisboa, Typographia Castro Irmão, 1884).

Da sua obra política, destaca-se: *Soluções Positivas da Política Portuguesa. Do Advento Evolutivo das Ideias Democráticas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1879; *História das Ideias Republicanas em Portugal*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1880 (revisão do anterior); e *Dissolução do Sistema Monárquico Representativo*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1881.

Várias vezes membro do Directório do Partido Republicano Português, foi pela primeira vez eleito deputado em 25 de Fevereiro de 1888.

Sendo, à data da implantação da República, o membro mais categorizado do Directório do Partido Republicano, é escolhido para encabeçar o Governo Provisório, que governa em ditadura até à institucionalização do novo sistema constitucional (4 de Setembro de 1911).

Em Maio de 1915, perante a renúncia de Manuel de Arriaga, é eleito pelo Congresso para completar o respectivo mandato (29 de Maio a 5 de Outubro de 1915).

Distinguiu-se sempre pela grande austeridade dos seus costumes e por uma impoluta probidade pessoal e intelectual.

Acerca dele, escreveu Ramalho Ortigão:

«Simples, sóbrio, duro, com hábitos de uma austeridade de espartano, sabendo reduzir as suas necessidades a toda a restrição a que lhe reduzam os seus meios, vivendo no seu isolamento como Robinson na sua ilha, Teófilo Braga tem uma única paixão, a paixão prosélita da ciência. Não publica um volume por semana pela razão única de que não há prelos em Portugal que acompanhem a velocidade vertiginosa da sua pena. [...] No século XIX, com a sua actividade sistematizada e com a sua impaciência dirigida pela filosofia profundamente pacificadora de Augusto Comte, Teófilo Braga é o tipo mais perfeito do obreiro benemérito e do cidadão útil. No meio da sociedade portuguesa [...] consola-nos o poder contemplar, em uma figura como a de Teófilo Braga, a curiosidade rara que se chama — um homem.»

Morreu em Lisboa, a 28 de Janeiro de 1924.

Podemos resumir em seis pontos o seu pensamento político.

O primeiro é o jacobinismo propriamente dito.

Dizemo-lo ainda no sentido estrito em que temos usado a noção.

Que é, lembremo-lo, o ideário jacobino no seu núcleo fundamental?

É o primado do reconhecimento da soberania nacional sobre o de qualquer outro princípio.

Ora, é evidente que, enquanto existir no Estado o elemento monárquico, ainda mais sob forma hereditária, não há sofisma que consiga convencer que a soberania nacional não é limitada por um princípio estrangeiro e, portanto, a sociedade civil infectada na sua origem pela presença de uma outra soberania, dotada de outra racionalidade e de outra legitimidade que não aquela que se colhe na vontade geral da nação.

Por isso, bom jacobino, a República é, para Teófilo, um imperativo absoluto e prioritário (justificadamente, diga-se): porque não é senão o ideário jacobino levado ao seu corolário lógico.

Já em 1879, resume assim a transformação política a realizar pela República (1):

A forma política da República só pode efectuar-se pela propagação da ideia da *soberania nacional*, exercida pelo *sufrágio universal*.

Trata-se, literalmente sem tirar nem pôr, do programa jacobino proclamado pelos vintistas e pelos setembristas.

Mas ele próprio indirectamente o reconhece quando vem em socorro deles, dizendo (2):

«Todo o homem de bom senso, e com os mais superficiais conhecimentos da história moderna, sabe que o sistema político constitucional em que o poder monárquico conserva o carácter hereditário e em que a vontade da nação expressa pelo voto se acha em antinomia com esse poder, como duas soberanias incompatíveis, das quais uma há-de ser forçosamente sacrificada à outra, *todos sabem que um tal sistema só é explicável e só se tolera como um regímen de transição.*»

Esta doutrina, que é absolutamente impecável na sua coerência, fez escola.

O Manifesto do Partido Republicano Português de 11 de Janeiro de 1891 (comemorando o primeiro aniversário do Ultimato) começa assim:

«O regime político das Cartas constitucionais, fundado na amálgama irracional da soberania do direito divino com a soberania da nação, só podia nascer e sustentar-se pelo sofisma de uma transigência temporária entre o Absolutismo e a Revolução.»

Manda, contudo, a verdade que se reconheça que esta doutrina não é original nem inédita.

(1) *Do Advento Evolutivo das Ideias Democráticas*, p. 211.

(2) *Dissolução do Sistema Monárquico Representativo*, p. I; sublinhado nosso.

Em 1868, já João Bonança escrevia assim nas suas *Questões de Actualidade* (1):

«Depois de lutar desesperadamente, a realeza absoluta viu-se obrigada a transigir com a majestade da soberania do povo: o rei cedeu a iniciativa aos ministros apoiados pela maioria do parlamento, reservando-se contudo a faculdade de aprovar ou rejeitar as decisões dos representantes da nação. Qual é portanto a diferença que há entre um rei absoluto e um rei constitucional? [...] O rei constitucional é o rei absoluto, escondido por trás das cortes.»

O segundo aspecto que singulariza o pensamento de Teófilo é, evidentemente, a adopção do positivismo e do evolucionismo, também como teorias políticas.

Eis como ele vê situado o movimento republicano no ritmo histórico da sua actualidade (2):

«Os que lisonjeiam exclusivamente a estabilidade dos costumes são os *conservadores*, que se fortalecem com este automatismo dos povos; os que procuram realizar integralmente as noções abstractas do progresso saem da utopia para o campo *revolucionário*. Pelo critério positivo se estabelece o acordo entre a conservação e a revolução.»

E, mais à frente (3):

«Desde o dia em que o critério positivo foi proclamado, acabou a indisciplina revolucionária, tornando-se em transformação evolutiva.»

Ideia que reitera ainda, ao declarar categoricamente (4):

«A filosofia positiva professada em Portugal pela primeira vez em 1872 exerceu uma influência de subordinação nas paixões revolucionárias, convertendo o processo de propaganda democrática de agitação em doutrinação.»

O elemento positivista é aqui fundamental porque é o que o leva a crer que a eliminação da monarquia faz parte da evolução histórica inevitável que decorre desde o «estado teocrático».

É a isto, sem dúvida, que se deve a sua obsessão pelo problema político, a sua inexplicável falta de interesse por estabelecer um programa mínimo para a República e o seu menosprezo pela questão económica e social.

O que nos conduz ao terceiro ponto: o primado da questão política.

Na definição de República está todo o seu credo a este respeito.

A república não é senão, para ele (5),

«a acção ou transformação política *como base das outras reformas sociais*».

(1) *Questões de Actualidade*, Porto, Typographia Commercial, 1868, p. 54.
(2) *Do Advento Evolutivo das Ideias Democráticas*, p. 3.
(3) *Ibidem*, pp. 191-192.
(4) *Ibidem*, p. 201.
(5) *Ibidem*, p. 171; sublinhado nosso.

Mas é, naturalmente, quando entra em polémica com os socialistas (que, ao invés, advogavam o primado das transformações económicas e sociais) que a sua doutrina ganha subtileza teórica.

Assim quando sustenta que (1):

«As deduções subjectivas nos factos sociais têm estes perigos. Subordinar o problema político ao económico é simplesmente sacrificar o geral ao particular: o facto da produção é uma das muitas formas da energia social, enquanto que a política é a função coordenadora de todas estas energias. [...] Eis aqui por que achamos um erro grande em abandonar a *questão política* pela *questão social*.»

O quarto tópico é justamente a crítica aos socialistas.

É aqui que a sua pena endurece, em especial contra Antero, a quem, com a devida elegância, condena, com alguma verdade, a vontade volúvel e a falta de perspectiva teórica. Com outros, torna-se mais desabrido de linguagem, não se poupando a adjectivações sonoras.

Veja-se esta caracterização grosseira e injusta do Centro Promotor para o Melhoramento das Classes Laboriosas, que, desde a década de 50, vinha tentando sensibilizar os espíritos para a necessidade da transformação social (2):

«O *Centro Promotor* foi o ponto para onde convergiram os ambiciosos da política, que se queriam impor ao favoritismo do paço pela força da popularidade; e foi por isso que, uma vez conseguido um tal fim, o Centro extinguiu-se moralmente, ficando ainda por muito tempo a celebrar reuniões automáticas. Pode-se dizer que a ideia societária servia para adormentar as classes trabalhadoras com esperanças, afastando-as do interesse da solução política.»

A mesma crítica de fundo ao carácter encantatório, anestesiante, desmoralizador, desencaminhador e, numa palavra, deletério do movimento socialista reaparece numa referência a Antero (3):

«Esta mesma fase do espírito, esta mesma ilusão em que as forças da transformação foram transviadas da república para o campo socialista, esta mesma metafísica indisciplinada acobertando-se com o ideal revolucionário de um cristianismo de convenção, reapareceu em 1871 com Antero de Quental, quando o envolveram no plano das Conferências democráticas.»

Daí a censura fatal, tão certeira no alvo como precipitada no juízo (4):

«Os elementos metafísicos que se revelaram nas *Conferências democráticas* do Casino persistiram nessa orientação improgressiva e foram-se imobilizar no quietismo sentimental das aspirações socialistas; nem espalharam lição, porque não

(1) *Ibidem*, pp. 177-178.
(2) *Ibidem*, p. 108. Falaremos dele mais desenvolvidamente no próximo capítulo.
(3) *Ibidem*, p. 114.
(4) *Ibidem*, p. 199.

aplicaram à questão social da organização do proletariado o critério histórico e filosófico, nem fundaram exemplo, porque pretenderam resolver pelo egoísmo da abstenção política da classe industrial o problema económico, tão solidário como o primeiro.»

Estes pontos ligam-se todos a um último, aquele pelo qual, em contrapartida, o republicanismo jacobino veio a dar o flanco à contestação dos seus próprios continuadores: a falta de um programa para a República.

Segundo Teófilo, todos os problemas da nação, *positivamente* todos, teriam resolução definitiva e pronta com o advento da República.

Fiel ao maniqueísmo frágil de Comte, para ele há, na vida política e na sucessão dos regimes, os bons e os maus: sendo que a monarquia é intrinsecamente má e a fonte de todos os males dos países e dos povos que têm a infelicidade de cair sob a sua alçada.

Eis como ele próprio infere o mau governo dos partidos rotativos de uma fatalidade da instituição monárquica ([1]):

«Quando procuramos deduzir dos actos indisciplinados dos indivíduos que se empoleiram na árvore da monarquia a marcha evolutiva das coisas, somos obrigados a reconhecer que a perversão e a ininteligência dos homens e dos partidos são *uma fatalidade imposta pela instituição*. Meta-se o machado a essa terrível mancenilheira, que envenena os que se acolhem à sua sombra.»

E continua, agora na vertente positiva ([2]):

«Felizmente, o critério científico aplicado aos problemas políticos revela-nos que todas as dificuldades se podem resolver de um modo racional e desapaixonado; pondere-se a indignidade de uma instituição que se baseia no acto humilhante de um povo ser herdado como logradouro de uma família; pondere-se na ficção desgraçada de a monarquia derivar a sua autoridade da graça de Deus; veja-se como o primeiro agente da lei se coloca acima dela como inviolável e sagrado e como é o primeiro a atropelá-la arbitrariamente pelo pretendido poder moderador [...]. *Todos os males de que sofre o nosso organismo nacional derivam-se da instituição monárquica; extirpemos esse cancro que nos depaupera com a mesma impassibilidade e conhecimento experimental com que o operador ataca uma degeneração mórbida.* Como um povo, que tem direito à existência livre e ao progresso, compete-nos exercer esse direito de um modo consciente; há cinquenta e quatro anos (1826-1880) que a monarquia se exime à revisão do pacto constitucional em que firma a sua sobera-

([1]) *Dissolução do Sistema Monárquico Representativo*, p. 149; sublinhado nosso.

([2]) *Ibidem*, pp. 150-151; sublinhados nossos. Vale a pena observar que toda esta passagem ocorre numa secção que ostenta por título «Recomposição Nacional Espontânea» e por subtítulo «A Eliminação da Realeza».

nia; é tempo de revisarmos esse título, de lho sacarmos e de nos reorganizarmos por uma — Constituinte.»

De resto, a sua confiança nos métodos positivos levam-no a crer que, uma vez implantada a República, não seria difícil resolver «o resto», isto é, tudo.

Como ele confessa com candura (1):

«A renovação do critério humano pela concepção positiva do universo simplifica fundamentalmente o problema [económico-social], porque o fenómeno social pode ser dirigido nas mesmas condições em que a natureza submete ao homem os fenómenos físicos e químicos.»

Também aqui a extraordinária simplificação teofilana, que tão amargamente o país e os próprios republicanos haveriam mais tarde de pagar, propaga-se como um rastilho ao movimento republicano.

Em *A Comuna de Paris e o Governo de Versalhes*, José Falcão (2) resume assim a coisa (3):

«Que é o *problema político*? Definir a essência e fim do governo e, como corolário, determinar o mais perfeito e justo sistema de relações entre governantes e governados. Por outras palavras, buscar a melhor forma de governo.»

O Manifesto do Partido Republicano de Janeiro de 1891, já citado, afina pelo mesmo diapasão:

«É preciso entrar, e de pronto, no caminho da recomposição nacional, de um modo deliberado e verdadeiramente digno. Que a nação tome conta dos seus destinos. O que é a República senão uma nacionalidade exercendo por si mesma a própria soberania, intervindo no exercício normal das suas funções e magistraturas? *No estado actual da crise portuguesa, só existe uma solução nacional, prática e salvadora — a proclamação da república*. Só assim acabarão os interesses egoístas que nos perturbam e vendem, só assim aparecerá uma geração nova capaz de civismo e de sacrifícios pela pátria.

«No momento que atravessamos, não há lugar para demonstrações teóricas, nem para argumentar com os pedantocratas do constitucionalismo. Eles já deram as suas provas. Para a crise extrema, um supremo remédio. Diante da Pátria vilipendiada pelo egoísmo de um regime e pela inépcia de todos os partidários que o sustentam, seja a nossa divisa a bela frase dos homens de 1820, que souberam libertar Portugal do protetorado execrando de Beresford: "Uma só vontade nos

(1) *Do Advento Evolutivo das Ideias Democráticas*, p. 200.

(2) José Joaquim Pereira Falcão nasceu em Pereira (Miranda do Corvo), em 1841, morreu em Coimbra, em 1893. Distinguiu-se como matemático e escritor político. Deve-se-lhe, em particular, o opúsculo *A Comuna de Paris e o Governo de Versalhes* (c. 1871) e a influente *Cartilha do Povo* (1884), com sucessivas reedições até 1910.

(3) *A Comuna de Paris*, p. 4.

una...", para procedermos como herdeiros das nobres gerações de 1384, de 1640, de 1820 e de 1834, fazendo a obra gloriosa da reorganização de Portugal.»

Acerca do modo como esta obra se faz e em que consiste ela não há sinal.

Um último ponto, que percorre toda a obra de Teófilo, é a adesão ao ideário federalista e à união peninsular, muito nos termos preconizados por Henriques Nogueira ([1]).

Uma série de outras figuras enfileiram na mesma escola. Para além do já referido José Falcão, dever-se-ia mencionar Emídio Garcia ([2]), Latino Coelho ([3]), Consiglieri Pedroso ([4]), Rodrigues de Freitas ([5]), Sampaio Bruno ([6]), Jaime de Magalhães Lima ([7]) e Bernardino Machado ([8]).

([1]) Ver, em especial, *Do Advento Evolutivo das Ideias Democráticas*, pp. 118-128.

([2]) Manuel Emídio Garcia (1838-1904) foi professor catedrático de Direito da Universidade de Coimbra. Fundou *O Trabalho*, primeiro semanário republicano de Coimbra.

([3]) José Maria Latino Coelho (1825-1899). Oficial do Exército, começou por militar no Partido Progressista, pelo qual chegou a ser ministro, num governo chefiado por Sá da Bandeira (22 de Julho de 1868 a 11 de Agosto de 1869). Foi-se depois aproximando do movimento republicano, de que se tornou destacado dirigente. Escreveu *O Preço da Monarquia* (Lisboa, Typographia Nacional, 1885).

([4]) Também ele professor do Curso Superior de Letras, Zófimo Consiglieri Pedroso (1851-1910) publicou, entre outros, as *Tradições Populares Portuguesas*. Durante a monarquia, foi um membro influente do Partido Republicano Português, integrando várias vezes o respectivo Directório e chegando a ser eleito deputado por Lisboa.

([5]) José Joaquim Rodrigues de Freitas nasceu no Porto em 1840. Formou-se em Engenharia pela Escola Politécnica do Porto, mas exerceu profissionalmente como lente de economia política. Foi o primeiro deputado republicano eleito durante a monarquia. Participou na revolta republicana de 31 de Janeiro de 1891, tendo sido mesmo indigitado como ministro do Governo Provisório a constituir. Morreu no Porto, em 27 de Junho de 1896. Distinguiu-se como o maior crítico republicano do socialismo, dedicando à questão, do ponto de vista da Economia Política, o ensaio *A Revolução Social*. Obras principais: *A Revolução Social. Análise das Doutrinas da Associação Internacional dos Trabalhadores*, Porto, Typographia do Commercio do Porto, 1872; *Princípios de Economia Política*, Porto, Magalhães e Moniz, 1883.

([6]) Como militante republicano, José Pereira de Sampaio (Bruno) (1857-1915) distinguiu-se pela participação na revolta de 31 de Janeiro de 1891, cujo malogro o conduziu ao exílio. Datam desta fase os principais testemunhos do seu pensamento político: *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*, Paris, Imprensa Schiller, 1891; *Notas do Exílio*, Porto, Ernesto Chardron, 1893. Mais tarde, redigiu também *A Questão Religiosa*, Porto, Chardron, 1907, e *A Ditadura. Subsídios Morais para seu Juízo Crítico*, Porto, Chardron, 1909.

([7]) Jaime de Magalhães Lima (1859-1936) foi escritor e jornalista. Deve-se-lhe o ensaio *A Democracia. Estudo sobre o Governo Representativo* (Porto, Typographia A. J. da Silva Teixeira, 1888), que é um texto tratadista sobre a democracia, fraco de conteúdo e totalmente desprovido de originalidade.

([8]) Bernardino Luís Machado Guimarães nasceu no Rio de Janeiro, a 28 de Março de 1851. Doutorou-se em Filosofia pela Universidade de Coimbra, onde passou a leccionar, como professor catedrático. Começou por pertencer ao Partido Regenerador, pelo qual foi deputado

Mas, no campo de federalismo, para além de Teixeira Bastos, de que falaremos a seguir, foi sem dúvida Sebastião de Magalhães Lima (irmão de Jaime de Magalhães Lima) que mais se distinguiu (1).

Encontramo-lo a defender este ideal, entendido como um corolário natural da República, um instrumento para «garantir a integridade territorial e a independência nacional» (2) e uma semente de progresso (3), em três obras sucessivas: *Pela Pátria e pela República*, de 1890; *O Socialismo na Europa*, de 1892 (4); e *O Federalismo*, de 1898 (5).

2.3. O republicanismo radical

A figura marcante desta escola é Teixeira Bastos.

Francisco José Teixeira Bastos (1856-1901), de seu nome completo, foi o maior discípulo de Teófilo Braga, dedicando-se, como ele, a divulgar o positivismo entre nós, bem como o ideal republicano e federalista.

---

e ministro das Obras Públicas no primeiro Governo de Hintze Ribeiro, empossado a 23 de Fevereiro de 1893. A 1 de Setembro de 1894, foi substituído, a seu pedido, após o que, decepcionado com a monarquia, aderiu ao Partido Republicano. A colectânea de textos *Da Monarquia para a República* (Coimbra, Typographia F. França Amado, 1905), que é o testemunho fundamental da sua autoria no período, documenta este movimento de aproximação progressiva. Com a implantação da República, tornou-se ministro dos Negócios Estrangeiros do Governo Provisório. Batido por Manuel de Arriaga na corrida para a Presidência da República, em que foi apoiado pelos democráticos de Afonso Costa, é nomeado ministro de Portugal no Brasil. Ocupou subsequentemente diversos cargos da maior relevância no Estado, designadamente presidente do Ministério sob Manuel de Arriaga (1914) e sob António José de Almeida (1921) e Presidente da República (1915-1917 e 1925-1926), de que foi sempre deposto por golpes de Estado. Com a ditadura militar, seguiu os caminhos da emigração, onde se tornou um dos principais líderes da oposição no exílio. Regressou a Portugal em 1840, vindo a morrer no Porto, a 29 de Abril de 1944.

(1) Sebastião de Magalhães Lima (1851-1930) foi também escritor e jornalista, bem como um dos maiores paladinos do ideal republicano durante a monarquia. Fundou *O Século*, primeiro diário democrático de Lisboa (1 de Janeiro de 1881), que teve enorme influência na difusão das ideias republicanas. Depois da implantação da República, foi deputado, ministro e Grão-Mestre da Maçonaria.

(2) «Só pela proclamação da República num e noutro país poderíamos chegar à federação ibérica. Nem outro é ou deve ser o programa republicano senão este: internamente, a proclamação da República, como meio de restabelecer o crédito abalado; externamente a federação ibérica, como meio de garantir a integridade territorial e a independência nacional, ameaçadas pela invasão do inglês.» (*Pela Pátria e pela República*, Porto, Alcino Aranha, s. d. [c. 1890], p. 12.)

(3) «O futuro é a federação, porque a federação representa o direito, a razão, a justiça e o progresso.» (*Ibidem*, p. 5.)

(4) *O Socialismo na Europa*, Lisboa, Typographia da Companhia Nacional Editora, 1892.

(5) *O Federalismo*, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1898.

Distingue-se, no entanto, do mestre pelo carácter avançado das suas propostas, em que assimila diversos aspectos do programa socialista operário.

No campo mais retintamente político, escreveu: *Catecismo Republicano para Uso do Povo*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1880 (com José Carrilho Videira); *Vibrações do Século*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1880; *Ensaios sobre a Evolução da Humanidade*, Porto, Livraria Universal, 1881; *Projecto de um Programa Federalista Radical para o Partido Republicano*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1886; *A Crise. Estudo sobre a Situação Política, Financeira, Económica e Moral da Nação Portuguesa nas suas Relações com a Crise Geral Contemporânea*, Porto, M. Lugan, 1894; *A Dissolução do Regímen Capitalista*, Lisboa, Companhia Nac. Editora, 1897.

É sobretudo no ambicioso *Programa Federalista Radical para o Partido Republicano* que a sua doutrina própria está em evidência.

No prefácio, Carrilho Videira ([1]), pronunciando-se contra o imobilismo do Directório, defende a constituição de um «partido republicano radical federal socialista» ([2]), capaz de trabalhar para a República e, ao mesmo tempo, de «acabar com a exploração iníqua do capital sobre as forças sociais produtivas» ([3]).

No livro, também crítico para a direcção do Partido, Texeira Bastos não deixará, contudo, de começar por realçar a sua rejeição do socialismo, como teoria e como prática, bem como a sua profissão de fé positivista, por oposição à «metafísica negativista de revolucionários» (leia-se «socialistas») ([4]):

«Devemos sublinhar que o presente programa, longe de ser um trabalho dissolvente, fruto da metafísica negativista de revolucionários, é pelo contrário a síntese das conclusões lógicas a que nos conduz o conhecimento científico da evolução da humanidade.»

E continua ([5]):

«Todos os fenómenos sociais nos dão a convicção de que caminhamos para um estado de civilização oposto ao teocrático, o que foi denominado luminosamente por Comte — *Sociocracia*. [...] Podemos, no entanto, avançar que o seu advento coincidirá com a completa eliminação das instituições decrépitas, tais como: realeza, religião do estado, exércitos permanentes, centralização administrativa, dívida pública, monopólios, salariado, etc., e com a criação de novos organismos sociais que regulem as funções comuns da humanidade.»

([1]) Oriundo do socialismo, José Carrilho Videira (desconhecemos os detalhes pessoais) foi um dos fundadores do Partido Republicano Português, alinhando pela sua ala mais radical.

([2]) *Programa Federalista Radical*, p. 15.

([3]) *Ibidem*, p. 17.

([4]) *Ibidem*, p. 22.

([5]) *Ibidem*, pp. 22-23.

Também aqui, portanto, a realização do ideário republicano, temperado por uma atenção especial às questões sociais, é confiada à «mão invisível» da evolução histórica, que deverá inevitavelmente acabar, se ajudada por algum esforço suplementar de saudável doutrinação positiva, com a «sociocracia» comtiana.

Do programa propriamente dito, que incorpora algumas das antigas reivindicações socialistas, sem nunca perder o norte republicano e jacobino, destacam-se as seguintes propostas [1]:

1. A abolição da monarquia e de todas as instituições que a representam.
2. A proclamação da República, em moldes federativos.
3. A «completa e ampla liberdade de palavra, de ensino, de associação, de imprensa e de reunião».
4. A separação da Igreja e do Estado e a nacionalização dos bens daquela.
5. A consagração do sufrágio universal.
6. A implementação do unicamaralismo.
7. A institucionalização do mandato imperativo.
8. A opção por um parlamentarismo extremo: «substituição do ministério por funcionários eleitos pela assembleia política, responsáveis perante ela e sempre por ela revogáveis».
9. A «extensão gradual dos direitos civis e políticos à mulher».
10. A substituição do exército permanente por milícias de cidadãos, com obrigação de referenda popular para as «questões de paz e de guerra».
11. A descentralização e o municipalismo.
12. A «instrução universal, integral, secular e gratuita em todos os graus» e a «generalização do ensino profissional».
13. No domínio judicial, a «abolição progressiva da magistratura oficial e sua substituição pela electiva e temporária, a «extensão gradual das atribuições do júri a todas as jurisdições», o aumento de garantias para o arguido e (proposta notável) a imposição de uma «reparação moral e pecuniária às vítimas dos erros judiciais e da polícia».
14. A reforma do sistema penitenciário, no sentido da sua humanização.
15. Na administração pública, a responsabilização «pessoal e pecuniária de todos os funcionários públicos», a «simplificação do mecanismo administrativo», a «redução do pessoal» e a «abolição das acumulações de funções públicas e electivas».
16. A declaração da «inalienabilidade da propriedade pública».
17. A «supressão de todos os monopólios», com «nacionalização dos bancos, caminhos-de-ferro, minas e seguros».

[1] Cf. *ibidem*, pp. 25-29.

18. A «substituição dos impostos actuais por um imposto único e progressivo sobre o capital».

19. A aplicação de um «pesado imposto sobre as sucessões e abolição da herança em linha colateral».

20. A «fixação das horas de trabalho», com legislação especial que «proteja as condições de desenvolvimento físico, moral e intelectual dos operários» e proíba «o trabalho das crianças menores de 14 anos nas oficinas, fábricas e outros estabelecimentos manufactores».

Ressalvando aspectos de pormenor, é, em síntese, o programa jacobino, reinterpretado e complementado pelo de Henriques Nogueira.

Escusado será dizer que a República, uma vez implantada, não fez nada disto. A solução da «questão política», e só ela, era bem, como queria Teófilo, o único programa comum que animava as massas republicanas.

Sem poder sabê-lo, Teixeira Bastos volta à carga, oito anos depois, com *A Crise*.

A obra, dotada de grande componente histórica e técnica, vai, no entanto, no mesmo sentido do anterior no que toca aos princípios fundamentais, trabalhando para a fusão do ideário republicano-democrático com o socialista-operário.

É na introdução, que encerra a parte por assim dizer doutrinal do ensaio, que ele encontra o seu tom próprio.

Com alguma cedência à retórica apocalíptica, que os republicanos sempre apreciaram sobremaneira, proclama (1):

«Aproxima-se o momento histórico da emancipação do quarto estado. As sociedades fundadas no capitalismo soçobram aniquiladas pelos próprios vícios; foram elas uma consequência do excesso de individualismo que brotou da decomposição do regímen medieval. [...] A instabilidade das fortunas no tumultuar das ambições, próprio de uma época individualista e democrática, não permite a prolongação indefinida do regímen do capitalismo. Muitos são já os fenómenos precursores de uma nova fase social, iniciada pela ascensão do quarto estado à vida política. A democracia tende a organizar-se em sociacracia pela incorporação do proletariado no mundo contemporâneo. Tudo segue esta direcção.»

A ajuizar pela sequência, e pelas aspirações algo modestas que ela deixa adivinhar a respeito da transformação social promovida pela «emancipação do quarto estado», parece seguro que o fenecimento do regime capitalista que ele aqui anuncia não é outro senão o da oligarquia dominante no sistema monárquico e que à expressão «regime capitalista» ele não confere outro sentido que «domínio da plutocracia».

(1) *A Crise*, pp. XII-XIII.

O capitalismo que ele verbera é o dos financeiros, comerciantes e grandes proprietários que esmagavam sob o peso do seu gigantismo cúpido e insaciável tanto as reivindicações discretas do quarto estado como os anseios de igualdade do terceiro, representado em primeira e última instância pelo Partido Republicano.

É, portanto, munidos destas prevenções que devemos continuar a ler o texto. Diz ele a seguir (1):

«A crise do fim do século representa a gestação de uma sociedade nova, de uma nova civilização. Sairá dela a sociedade reorganizada inteiramente conforme os ideais ou as aspirações dos socialistas ou dos filósofos modernos? Decerto não, porque um organismo complexo, como é o mundo contemporâneo, não se pode transformar de um dia para outro; nem em tempo algum se viram elaborações repentinas. Porém, do que temos a convicção é que desta crise profunda do fim do século há-de resultar um enorme avanço para a civilização humana, avanço que tem forçosamente de se traduzir em alguns decisivos factos da ordem política e social. Na ordem política, o regímen republicano democrático estender-se-á naturalmente a todas as nações do ocidente da Europa, cimentando-se a aliança dos povos novolatinos pelos laços de uma federação. Na ordem social, o operariado obterá um valioso melhoramento de condições, entre outras medidas, pela regulamentação do trabalho e pela garantia eficaz do direito de cada um aos meios de subsistência.»

Estão aqui bem patentes as diferenças deste republicanismo avançado com o socialismo: no primado que continua a ser conferido à questão política, em detrimento da questão social; na crença positivista no evolucionismo gradualista, com a consequente rejeição dos meios revolucionários (que os republicanos chegavam a recusar para o atingimento dos seus próprios fins, quanto mais para o atingimento de fins alheios); principalmente, na redução do programa social (mais ambicioso no projecto de 1886) ao «valioso melhoramento de condições» do operariado.

É claro que, mesmo neste texto, Teixeira Bastos vai muito mais longe do que Teófilo.

É que, mais importante do que as medidas concretamente preconizadas (mais ou menos avançadas), é o simples facto de *elas haverem*, o que implica a adopção do risco e do esforço programático que o republicanismo jacobino, confiado na solução espontânea dos problemas uma vez substituídas as instituições monárquicas pelas republicanas, se recusava a empreender.

Por outro lado, é verdade que o pensamento de Teixeira Bastos, ao contrário do do seu mestre, demonstra genuína preocupação com as injustiças e indignida-

(1) *Ibidem*, pp. XXX-XXXI.

des sociais provocadas pelo «sistema capitalista», acreditando sinceramente, graças ainda ao seu evolucionismo positivista, na sua fatal «dissolução», o que o integra de pleno direito no rol dos republicanos radicais.

2.4. O republicanismo independente

Basílio Teles está à parte de qualquer dos dois autores anteriores.

Nasceu no Porto, a 14 de Fevereiro de 1866.

Cursou na Academia Politécnica e na Escola Médico-Cirúrgica do Porto, vindo a distinguir-se essencialmente como jornalista e como especialista de assuntos económicos.

Membro do Partido Republicano, foi um dos mais destacados dirigentes da revolta de 31 de Janeiro de 1891, acerca da qual escreveu a notável obra *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro* (1905).

Progressivamente afastado da vida do Partido, embora sempre fiel ao seu ideário, recusou o cargo de ministro da Fazenda para que foi indigitado no Governo Provisório, depois de ter sido, ao que parece, ele próprio apontado para a respectiva presidência. Mais uma vez nomeado ministro da Guerra após o golpe de Estado de 15 de Maio de 1915, no efémero governo de João Chagas, recusou igualmente.

Morreu no Porto, a 10 de Março de 1923.

As suas principais obras e ensaios no domínio político incluem: *Problema Agrícola (Crédito e Imposto)*, Porto, Chardron, 1899; *Introdução ao Problema do Trabalho Nacional*, Porto, Chardron, 1901; *Estudos Históricos e Económicos*, Porto, Chardron, 1901; *Carestia da Vida nos Campos. Cartas a um Lavrador*, Porto, Chardron, 1903; *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro. Esboço de História Política*, Porto, ed. do autor, 1905; *As Ditaduras. O Regimen Revolucionário*, Famalicão, Typographia Minerva, 1911; *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Moreira, 1913; *A Guerra (Notas e Dúvidas)*, Porto, Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1914; *A Situação Militar Europeia*, Porto, Livraria Moreira Editora, 1915; *Hora Crítica*, Porto, Biblioteca Portugueza, 1916; *A Inglaterra Pacifista*, Porto, Figueirinhas, 1916; *O Flagelo dos Mares. Cartas*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918; *Na Flandres. O Episódio Militar de 9 de Abril*, Porto, Eduardo Tavares Martins, 1918; *O Estatuto dos Povos. Contra-Projecto ao Pacto da Liga das Nações*, Porto, Livraria Moderna, 1920; *Memórias Políticas*, ed. Augusto da Costa Dias conforme manuscrito do autor datado de 1895, Lisboa, Portugália, 1969.

Destoando da generalidade dos seus companheiros pelo carácter cerebral da prosa, agarrada aos dados de facto, às análises técnicas e às boas metodologias científicas, e pelo desprezo pelos aspectos simplesmente jurídicos ou retóricos, a

obra deste autor merece desde logo destaque pelo extremo pessimismo da sua avaliação do carácter dos portugueses, da sua história e do seu destino, bem como pela visão penetrante e cruel dos hábitos e da mentalidade nacional.

Não há nele nem retórica nem complacência; não lhe vemos tiradas sentimentais sobre as glórias pátrias nem cedências à adulação das massas.

É sobretudo em *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro* que lhe descobrimos esse vezo [1].

Embora discordando da tese segundo a qual «a crise» seria o resultado de deficiências congénitas da raça, não é por isso mais manso naquelas que lhe assaca. É certo que atribui esta caracterização a outros publicistas e «escritores nacionais» de índole mais pessimista do que a dele. Mas não deixará de sublinhar que esses escritores (evidentemente os «vencidos da vida») são «críticos sagazes» ou «pensadores de mérito» [2] e de «admitir a justeza de muitas observações acerca do nosso viver contemporâneo» e «a verdade da interpretação dada a inumeráveis factos recolhidos da nossa história e tradições» [3].

Por outro lado, o ponto por onde ele se afasta de tais pessimistas não é nas observações que fizeram e nas interpretações que deram: é na tese mesma que assaca ao resultado dessas interpretações e observações (o frágil e defeituoso carácter nacional) a razão última e única da crise, porque isso, segundo ele, seria concluir que «a Nação não tem futuro; que toda a esperança de uma revivescência pátria deve ser abandonada; que, portanto, nada valem esforços, ideias, planos, para salvar o que o destino condenou» [4], coisa em que ele, como revolucionário empenhado na regeneração da Pátria, não queria naturalmente convir [5]. Era, pois, nos seus termos, «a exactidão fundamental da doutrina» que a ele se lhe «afigurava constestável» [6].

São, portanto, bem suas estas observações sobre o carácter português, o que, aliás, o brilho da descrição não deixa desmentir [7]:

«Somos pessoas cautelosas, desconfiadas, tímidas, olhando, pelo menos, três vezes para o sítio onde vamos pôr o pé, procedendo em tudo com lentidão e muito tento, como sob a estrinça de um vago, involuntário receio.

---

(1) Cf. pp. 149-166.

(2) *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*, p. 150.

(3) *Ibidem*, p. 161.

(4) *Ibidem*, pp. 158-159.

(5) O período seguinte mostra claramente quem é que ele tem sobretudo em mente: «No programa da existência dos mais eminentes desses homens vemos, com a mais sincera mágoa, a inspiração de um desespero *que chega já a formular-se em sistema filosófico.*» (*Ibidem*, p. 159; sublinhado nosso.)

(6) *Ibidem*, p. 161.

(7) *Ibidem*, respectivamente, pp. 152, 152-153, 153, 154, 155-156.

«Somos, demais disso, um povo de poetas, mas poetas amorosos, superficiais, com a necessidade irresistível de vermos a natureza e a vida humana pelo seu lado mais optimista. Um fundo de vago naturalismo misturado a um leve misticismo de coração — eis, em duas palavras, o nosso temperamento; um belo céu azul e uma mulher bonita e meiga — eis a expressão resumida dos nossos votos mais ardentes.

«De um modo geral, pode afirmar-se que não temos faculdades especulativas, que a abstracção nos aborrece e desgosta, que somos totalmente falhos de aptidões criadoras, ou sequer do talento para a coordenação e síntese de ideias.

«Em ciência, o mesmo. Não há um só nome considerável naquilo que vários historiadores, mais patriotas do que justos, têm denominado a nossa *literatura científica*. [...] O concreto e o pitoresco, absorvendo-nos, impedem-nos a visão límpida do que é abstracto e essencial; o facto cambiante, distraindo-nos, não consente que desçamos até ao fenómeno imutável.

A compensar estas deficiências, teremos ao menos o talento de organizar as nossas forças sociais, tirando delas, com a máxima economia, a máxima utilidade? Ainda aqui o exame rápido da nossa história não permite traçar um quadro demasiado animador. [...] A contar de D. João I, ou pelo menos de D. Duarte, a desordem da economia pública entra a manifestar-se com a cronicidade teimosa que, com raros e curtos períodos de relativo desafogo, a nossa história monotonamente exibe, no passado e no presente.»

Conclui, portanto, já falando em nome próprio (1):

«Todo o mundo, com efeito, reconhece que somos fracos de carácter; que não somos excepcionalmente favorecidos em dotes de inteligência; que não podemos exibir ao mundo, com orgulho, uma personalidade eminente na ciência, na filosofia, na invenção [...]. Mas, em última análise, que significa tudo isto? Significa apenas que não podemos sonhar no mundo nem uma hegemonia intelectual como a Alemanha vem actualmente exercendo, nem uma hegemonia artística à semelhança da Itália do século XV, nem uma hegemonia política à maneira da Espanha de Carlos V ou da França de Luís XIV.»

E aqui intervém a sua proposta pessoal (2):

«Mas, se está para além dos nossos talentos e recursos materiais, pelo menos no presente, um papel histórico primacial, não os excede o de órgão transmissor de civilização, junto de raças atrasadas, ou menos bem dotadas do que a nossa. Se nos é vedado inventar e criar, é-nos ainda possível comunicar e difundir; e estas funções modestas são quanto basta para viver.»

(1) *Ibidem*, p. 161.
(2) *Ibidem*, pp. 161-162.

É a opção ultramarina que espreita, onde outros republicanos, virados para a Europa, sonhavam com a aliança peninsular ou até com uma federação continental de Estados.

Eis aqui um dos pontos fundamentais de deriva deste republicanismo independente em relação à tendência dominante: a opção colonial como «base do futuro desenvolvimento económico da metrópole» ([1]), contra a opção europeia (que, aliás, não é sequer por ele discutida).

Se lhe juntarmos as duas outras que ele vai buscar aos ensinamentos do seu cepticismo metodológico, pouco atreito a catecismos de qualquer natureza, e do seu profundo pragmatismo, teremos o quadro completo.

Contra a corrente oficial, representada, por exemplo, pelos dois autores que antes acompanhámos, há nele, já em 1891, a profunda convicção da necessidade de acelerar o fim da monarquia por meios revolucionários (contra o evolucionismo expectante dos positivistas), os quais, segundo ele, devem ser desenvolvidos preponderantemente por civis e mediante a orientação de um partido.

E contra a agenda oficial, é para ele imperativa a necessidade de, uma vez derrubada a monarquia, instituir uma ditadura nacional provisória para resolver a crise, antes de entregar a uma Assembleia a «tarefa minúscula e platónica de fabricar Constituições» ([2]), o que constitui uma inversão completa das prioridades republicanas, bem como uma confissão *in concreto* (a mais importante das confissões) da importância de cuidar da questão social e da questão económica *ao mesmo tempo* do que da política (a despeito do primado desta), sob o grave risco de se perderem todas.

3. Socialistas

3.1. Breve enquadramento histórico-ideológico

É essencial começar aqui por uma advertência e uma prevenção.

Os socialistas são uma criatura heterogénea do mundo da política, tanto cá como lá fora, tanto há 150 anos como hoje.

É, portanto, fundamental ter em atenção que, quando falamos em «socialismo», podemos estar a falar de facto em duas coisas diferentes (o que significa, assaz preocupantemente, que não estaremos então a falar de nada).

([1]) *Ibidem*, p. 67.

([2]) *Ibidem*, p. 170. E não resiste a acrescentar, em alusão óbvia a Teófilo: «Apesar da opinião contrária de republicanos distintos.»

Poderemos estar a falar do socialismo em sentido lato, que compreende *generaliter* todas as correntes socialistas. E poderemos estar a falar do socialismo em sentido estrito, isto é, daquele que, por restrição, não carece nem aceita adjectivação complementar (como em «socialismo revolucionário», «autoritário», «libertário», «marxista», «anarquista», etc.).

Esta a advertência.

A prevenção consiste em lembrar que os investigadores também não são ideologicamente neutros, em especial quando se trata de opções políticas actualmente em aberto e não de objectos de arqueologia filosófica como a República platónica ou a Cidade do Sol de Campanela.

Ora, em Portugal, a história do movimento operário e das ideias socialistas no período tem estado predominantemente entregue a historiadores que também estão comprometidos ideológica e politicamente.

É assim com César Nogueira (socialista) ([1]), com Victor de Sá, Ramiro Costa e Alfredo Margarido (marxistas) ([2]), com Gonçalves Viana, Manuel Joaquim de Sousa e Alexandre Vieira (anarquistas e anarco-sindicalistas) ([3]).

Trata-se de uma condicionante, mas que a probidade intelectual e científica dos autores permite rapidamente ultrapassar, ajudada pela cultura do leitor que facilmente descortina o factual por sob o que seja simples comentário.

Munidos destas observações preliminares, podemos entrar na área de estudo que nos aguarda.

Por ora, ficar-nos-emos pela corrente socialista «pura», deixando o pensamento marxista e anarquista para os próximos capítulos.

([1]) Autor das detalhadas *Notas para a História do Socialismo em Portugal*, I-II, Lisboa, Portugália, 1964-1966.

([2]) De Victor de Sá é particularmente útil *A Crise do Liberalismo e as Primeiras Manifestações das Ideias Socialistas em Portugal (1820-1852)*, trad. Maria Helena da Costa Dias, Lisboa, 1969. Mas veja-se também: *Do Associativismo ao Sindicalismo em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1977; e *Evolução do Movimento Operário e do Sindicalismo em Portugal*, Porto, Federação dos Sindicatos dos Trabalhadores Têxteis, Lanifícios e Vestuário de Portugal, 1981. Ramiro da Costa é autor dos *Elementos para a História do Movimento Operário em Portugal*, I-II, Lisboa, Assírio e Alvim, 1978-1979. Por seu lado, Alfredo Margarido tratou de *A Introdução do Marxismo em Portugal (1850-1930)*, Lisboa, Guimarães Editores, 1975.

([3]) Gonçalves Viana é o primeiro historiador do anarquismo em Portugal, narrando os sucessos e episódios quase que em directo. Veja-se *A Evolução Anarquista em Portugal*, I-II, Porto, Biblioteca do Grupo Anarquista Revolução Social, 1894-1895 (reeditado pela Seara Nova em 1975, com introdução de Carlos Fonseca). Alexandre Vieira é autor de *Para a História do Sindicalismo em Portugal*, Lisboa, Seara Nova, 1970, e Manuel Joaquim de Sousa publicou *O Sindicalismo em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento 1974. Sobre o anarquismo, vale também a pena ver: Adelaide Gonçalves, Jorge E. Silva, *A Bibliografia Libertária: Um Século de Anarquismo em Língua Portuguesa*, São Paulo, Imaginária, 1999, e António Ventura, *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal. As convergências possíveis (1892-1910)*, Lisboa, Cosmos, 2000.

Por mor da organização, deixaremos também para circunstância mais azada o enunciado dos principais momentos históricos do movimento operário e socialista português, passando desde já a recordar algumas características fundamentais daquele socialismo «puro» (que, no período, corresponde *grosso modo* ao que se convencionou chamar «socialismo utópico») ([1]), quais são aquelas que justamente teremos ocasião de reencontrar no pensamento dos nossos autores e, que por isso mesmo, ganham em ser por elas antecipadamente enquadradas e esclarecidas.

Com efeito, embora o pensamento das principais figuras do socialismo utópico e dos seus percursores, como Graco Babeuf (1760-1797), Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825), François-Charles-Marie Fourier (1772-1837), Robert Owen (1773-1858), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e Louis Blanc (1811-1882), seja específico e muito diferenciado, é possível traçar um mínimo denominador comum, para o que a nós nos interessa, em torno dos seguintes tópicos:

1. A recusa dos meios violentos e revolucionários de transformação social.

2. A ausência de um conceito forte de classe, como o marxista. Para estes autores, claramente para Saint-Simon, a classe é determinada pela participação nas actividades produtivas, não, como em Marx, pela relação com a propriedade dos meios de produção. Assim, todo aquele que desenvolve trabalho, ainda que de orientação, planificação ou gestão (como o patrão, o gerente ou o capataz), ou mesmo sem relação com a produção (como o intelectual), integra as «classes industriosas», a quem compete conduzir a sociedade à sua transformação harmónica.

3. Solidário deste aspecto, é a ênfase colocada no valor e na dignidade do trabalho humano, como já vimos em Henrique Nogueira.

4. Em consequência de tudo o que antecede, os socialistas utópicos ignoram o conceito de luta de classes e, se o conhecessem, condená-lo-iam em nome do ideal da colaboração e solidariedade interclassista, apenas pelo qual será possível uma justa reforma.

([1]) Citamos directamente de Victor de Sá (*A Crise do Liberalismo*, p. 111) o seguinte esclarecimento: «A palavra "socialismo", inventada em Itália à roda de 1803, foi empregada em Inglaterra (*socialism*) por Owen, desde os primeiros anos de 1820, e em França por finais de 1831, num jornal protestante, "Le semeur": "l'individualism doit ramener au socialism". Aparece, durante os anos seguintes, nos órgãos do saint-simonismo ("Le Globe") e do fourierismo ("Le Phalanstère"); depois em Pierre Leroux. [...] A partir de 1837, Louis Reybaud publica na "Revue des Deux Mondes" uma série de artigos com o título geral *Les Socialistes Modernes* (Saint-Simon, Fourier, Owen), depois publicada em volume (Paris, 1840). A palavra "socialismo" foi-se pois vulgarizando desde a década de 1830.» Quanto à expressão «socialismo utópico», todos sabem que ela se deve a Marx e Engels, que a cunharam por contraposição como o seu «socialismo científico», sobretudo no *Manifesto do Partido Comunista* e em demais escritos de Engels, como *O Anti-Dühring* e *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. Parece que Blanqui já havia feito a associação entre «socialismo» e «utopia» na sua *História da Economia Política* (1839).

5. Por este motivo, as franjas marginalizadas e exploradas da sociedade, vulgo o proletariado, devem ser eliminadas pela elevação à condição de proprietários (ou de possuidores), não «emancipadas», muito menos investidas em classe dominante.

6. Naturalmente, o colectivismo, ou «comunismo primitivo», é condenado e a propriedade privada não é, regra geral, banida (com as conhecidas excepções de Babeuf e de Owen).

7. Por outro lado, confia-se fortemente a transformação social à educação e à reforma das mentalidades dela adveniente (Fourier). O factor ideológico, e nem sempre o económico, é assim infra-estrutural e os projectos pedagógicos estão na ordem do dia (Owen).

8. Ao invés do que sucede com Marx, novamente com a ressalva de Babeuf, o socialismo utópico não gosta do Estado e tende a limitar o mais possível a sua intervenção. Extremo nesta tendência está Proudhon, que influenciou profundamente os pensadores portugueses, para quem a opressão era indissociável do «governo do homem pelo homem, qualquer que seja o nome com que se disfarce» ([1]), o que constituirá a matriz, sob este aspecto, do pensamento anarquista na segunda metade do século. Por outro lado, a solução federalista que vimos encontrando entre os nossos autores radica essencialmente no seu programa.

9. Finalmente, os socialistas utópicos privilegiam o associativismo espontâneo, ligado às formas concretas de cariz local, profissional e sindical, com ou sem implicação mutualista ou cooperativista, em detrimento da rigidez do «partido de classe», aspecto que vai também influenciar decisivamente a feição peculiar do socialismo libertário de Bakounine e Kropotkine, em contraste com o marxismo.

3.2. Os percursores

Este enquadramento permitir-nos-á agora ensaiar um levantamento da ideação dos nossos socialistas, começando pelas primeiras figuras a sofrer, entre nós, o influxo dos autores cujo programa acabámos de grosseiramente sintetizar ([2]).

Na época da segunda revolução liberal, deparamo-nos com Manuel dos Santos Cruz ([3]), a quem se deve um ensaio intitulado *A Europa sem Véu* (1834), no qual desenha um projecto de reforma social inspirado nos socialistas franceses (em

([1]) *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris, Garnier-Flammarion, 1926, p. 346.

([2]) Serviu-nos especialmente, para a elaboração deste parágrafo, a obra de Victor de Sá, *A Crise do Liberalismo e as Primeiras Manifestações das Ideias Socialistas em Portugal (1820-1852)*, trad. Maria Helena da Costa Dias, Lisboa, 1969.

([3]) Não conseguimos encontrar referências mais circunstanciadas à sua vida e obra.

especial em Saint-Simon), embora de âmbito francamente limitado, designadamente aos aspectos educativos e culturais. Sob este aspecto, o projecto será aplicado por Passos Manuel durante o Setembrismo.

Um pouco mais tarde, Silvestre Pinheiro Ferreira namora também o socialismo utópico.

Nunca sendo socialista, a despeito do que muito cedo se pôs a circular ([1]), é, no entanto, inegável que partilha as suas preocupações com o «melhoramento das classes laboriosas».

Reconhece, assim, que «a classe industriosa, ou que vive do seu trabalho, bem que seja a mais numerosa e útil da sociedade, tem sido infelizmente, até agora, em toda a parte, menos contemplada do que podia e devia ser» ([2]), propondo-se trabalhar no sentido de «levantar aquelas classes do estado de abatimento em que actualmente jazem e assegurar-lhes uma sorte futura proporcional ao merecimento de cada um dos seus membros, sem favor nem privilégio» ([3]).

Todavia, critica ao mesmo tempo, nomeando-os expressamente, os socialistas europeus (Saint-Simon, Fourier e Owen) pelo carácter fantasioso das suas teorias, pela irracionalidade e falta de articulação de muitas das suas propostas e não menos pelo facto de não limitarem o seu projecto pela moral e pelo direito.

A este respeito, é sobre o saint-simonismo que é mais claro ([4]):

«Por certo, grandes desgraças pesam sobre as nações, mas, no meio da geral corrupção, os princípios de uma sã moral são geralmente conhecidos e sinceramente confessados; enquanto os princípios de moral e de política professados por Saint-Simon e seus discípulos são de tal modo contrários ao senso-comum que a consciência pública se revoltou e aquela sociedade morreu quase à nascença.»

Em todo o caso, o *Projecto* revela claras influências destes três autores ([5]), integradas, claro está, numa visão puramente filantrópica e não subordinadas ao objectivo de uma verdadeira reforma social ([6]).

Alexandre Herculano e António de Oliveira Marreca, que denotam ambos a influência de Saint-Simon, Fourier e Proudhon, têm em comum a adopção (limi-

---

([1]) Um socialista inteligente e bem humorado, o acrata Gonçalves Viana, vê-o bem, quando comenta: «Apesar de mais de uma vez ver indicado o nome de S. Pinheiro Ferreira como primeiro socialista português, não conheço nada por ele escrito que o faça acreditar como tal.» (*A Evolução Anarquista em Portugal*, p. 73.)

([2]) *Projecto de Associação para o Melhoramento da Sorte das Classes Industriosas*, Paris, Rey et Gravier, 1840, p. VIII.

([3]) *Ibidem*, p. XV.

([4]) *Ibidem*, p. X.

([5]) Para as quais veja-se Victor de Sá, *A Crise do Liberalismo*, pp. 177-181.

([6]) Uma boa visão de conjunto, se bem que ideologicamente condicionada, é a do mesmo Victor de Sá, *ibidem*, pp. 173-187.

tada) das teses acerca da importância da repartição da propriedade fundiária e da generalização da pequena exploração ([1]), sem outra concessão ao programa socialista, assim posto ao dispor do aperfeiçoamento da sociedade burguesa.

Para mais, de acordo com Marreca, que é um exemplo paradigmático do enxerto de ideias desse programa num desígnio que de resto se mantém liberal, apenas a propriedade pública, seja ela constituída por terrenos baldios ou cultivados, estaria englobada na medida proposta de tal modo que, «da mesma sorte que a indústria transformou mendigos em operários, esta medida elevaria trabalhadores à classe de proprietários» ([2]).

Não assim com aquilo a que chama «a grande cultura» privada (de facto, o latifúndio), a que atribui o papel de «teatro experimental onde se ensaiassem as descobertas e aperfeiçoamentos da ciência agronómica, que exigem uma vasta superfície de terreno, uma habilidade superior, um poderoso concurso de materiais» ([3]), e que parece, portanto, cair fora da tese geral.

Finalmente, António Feliciano de Castilho ([4]) tipifica de modo exemplar uma aproximação ao ideário socialista com o único propósito de manter e melhorar o existente.

Em referência directa ao fourierismo, esclarece bem a sua posição a este respeito ([5]):

«Caluniado nas intenções pelos que nunca o estudaram, o sistema da universal harmonia [o dos falanstérios de Fourier], *o sistema mais profundamente respeitador das propriedades*, a ser exequível [...] é o mais prenhe de imensos e prospérrimos resultados; o único eficaz para regenerar a terra, *precavendo e impossibilitando as revoluções*, o único poderoso para realizar superabundante e ilimitadamente as promessas charlatãs e sempre falidas dos políticos.»

([1]) No que toca a Herculano, mencionámos já este aspecto no local próprio.

([2]) «Relatório Geral do Jurado», *Sociedade Promotora da Indústria Nacional. Exposição da Indústria de 1849*, Lisboa, 1850, cit. em Victor de Sá, *A Crise do Liberalismo*, p. 209.

([3]) *Ibidem*.

([4]) Nasceu em Lisboa, a 28 de Janeiro de 1800. Poeta e prosador romântico, tradutor de numerosos clássicos e pedagogo afeiçoado a um novo método de leitura por si descoberto, mas que nunca despertou verdadeiro interesse, exerceu, em contrapartida, grande influência nas letras portuguesas durante um largo período. Depois de curta passagem pela política, integrando as hostes do Partido Cartista, interessou-se pelo pensamento socialista. Foi durante a época em que permaneceu nos Açores (1847-1850), coincidente com o ambiente revolucionário europeu de 48, que desenvolveu esse interesse, de que veio a resultar a obra *A Felicidade pela Agricultura*, escrita em São Miguel. Por razões literárias, que não pelas políticas, foi contra ele que se desenvolveu a polémica que deu origem à Questão Coimbrã e, com ela, à geração de 70. No final da vida, foi nobilitado, tomando o título de 1.° Visconde de Castilho. Morreu em Lisboa, a 18 de Junho de 1875. Todas as citações seguintes são hauridas na obra de Victor de Sá mencionada na n. precedente.

([5]) Sublinhados nossos.

E, noutro local, reitera:

«Não amo as revoluções, não as quero, nem creio nelas [...]. Se alguma coisa a tal respeito pregoei, mais foi contra as insurreições que a favor delas; mais foi gritar aos governantes, que se houvessem de colar no ofício por boas obras, do que aos governados, que os derribassem.»

Progressivamente, há, todavia, uma aproximação à crítica proudhoniana da propriedade, não ao ponto de reclamar a sua abolição, mas reconhecendo, por exemplo, que o seu direito deve perder-se em caso de falta de exercício (o caso paradigmático é o do abstencionismo agrícola), na medida em que — e este é o ponto decisivo — é em benefício da sociedade que «se instituíra e santificara este direito».

Ou seja: a propriedade é um direito, mas não um direito estritamente individual, senão que instituído no interesse da sociedade e, portanto, válido apenas na condição dele, pelo que derrogável em caso da sua lesão.

Outros aspectos no mesmo sentido são a apologia do associativismo, «mãe dos prodígios», o projecto de extinção da força armada (na esteira do saint-simonismo) e a defesa da emancipação da mulher, com o reconhecimento do seu direito ao voto.

3.3. As primeiras gerações

Nenhuma destas figuras pertence verdadeiramente às hostes do movimento socialista.

É algures que as devemos procurar.

Diríamos que é em quatro vagas sucessivas, descontínuas e distanciadas entre si que, acompanhando outros tantos abalos políticos em Portugal (a revolução liberal de 1820; as revoltas populares de 1846-1847; o golpe do Marechal de Saldanha, em 1870; a revolução republicana de 1891) e a par de movimentos paralelos na Europa e no mundo (em 1848, as revoluções europeias e a efémera instauração da segunda República francesa; em 1870-1871, a queda definitiva da monarquia em França e a experiência sangrenta da Comuna de Paris, logo seguida pelo desenvolvimento vertiginoso da I Internacional; em 1889, a implantação da República no Brasil), se vai consolidando o pensamento socialista português.

Neste quadro, a primeira figura digna de registo é a do «estrangeirado» Solano Constâncio [1].

[1] Francisco Solano Constâncio (1777-1846) era médico de formação (doutorou-se em Medicina pela Universidade de Edimburgo), mas distinguiu-se como publicista e diplomata. Desde a juventude que praticamente nunca viveu em Portugal. Exilado em Paris, publicou

É ele, sem dúvida, o mais precoce representante do socialismo português e um dos seus mais informados e consistentes divulgadores, em grande parte, decerto, por ter vivido toda a sua vida adulta no estrangeiro.

Demonstra-o desde logo em três artigos saídos em 1820 e 1821 nos *Annaes das Ciências, Artes e Letras*, que, por seu impulso, se publicavam em França desde 1818, na sequência do malogro do *Observador Lusitano em Paris*.

Aí preconiza a racionalização e a distribuição da propriedade rural, tendo, designadamente, por objectivo o afastamento da população da actividade fabril, por ele considerada como nociva.

Neste sentido, no último artigo da série, em plena sintonia com os socialistas europeus seus contemporâneos, diz ele (1):

«Um Estado é tanto mais feliz e poderoso quanto maior é nele o número de proprietários, ou, o que vem a ser o mesmo, quanto menos concentrada está a propriedade nas mãos de poucos.»

Quinze anos volvidos, já durante o Setembrismo, irá ainda mais longe, radicalizando o seu projecto.

É então o único o autor português que leva a influência de Owen ao ponto de preconizar, como ele, a abolição da propriedade privada (2):

«A propriedade do solo tem origens diversas; em muitos estados da Europa procede de violenta usurpação dos conquistadores; existem muitas nações entre as quais se não conhecem arrendamentos; e a propriedade territorial pode pertencer à sociedade em comum.»

Mais claramente ainda em outro local (3):

«O direito de propriedade individual e transmissível por herança não é condição essencialmente inerente ao estado social, sendo mui possível existir uma nação sem propriedade hereditária individual.»

Pela mesma época, acentua um ideário igualitário e antioligárquico, considerando que a sociedade deve «promover a melhor distribuição dos produtos e a participação de todos os cidadãos nas vantagens da civilização» (4), contra a pers-

e dirigiu, em 1815, o periódico liberal *O Observador Lusitano em Paris, ou Colecção Literária, Política e Comercial*. Não exerceu papel político de relevo no país, se se exceptuar a representação diplomática de Portugal nos Estados Unidos entre 1822 e 1823, e a eleição para deputado durante o Setembrismo, cargo que, todavia, não veio a exercer. O seu principal contributo teórico são os escritos de economia política, hoje editados pelo Banco de Portugal sob o título *Leituras e Ensaios de Economia Política (1808-1842)* (Lisboa, Banco de Portugal, 1995).

(1) *Annaes*, 12, Abril de 1821, p. 94.

(2) *Armazém de Conhecimentos Úteis nas Artes e Ofícios*, 2, Fevereiro de 1837, p. 260.

(3) *Ibidem*, 3, Março de 1837, p. 151.

(4) «Da Ciência Social», *ibidem*, 3, Março de 1837, pp. 264-278.

pectiva dos que parecem simplesmente crer que os homens se uniram em sociedade, «sacrificando parte da sua liberdade, não com o intuito de melhorar a condição de todos, mas unicamente para cooperarem para a supremacia do pequeno número» ([1]), crítica evidente aos liberais e ao cunho plutocrático do regime por eles criado.

A par destes aspectos, vemo-lo a dar atenção a projectos de implementação de garantias sociais no domínio da saúde, da educação, da assistência à velhice, etc., que só na década de 50 voltarão a ser empunhados pelos socialistas portugueses.

Ora é precisamente nesta década que o socialismo utópico se afirma em plenitude no nosso país.

Para além de Henriques Nogueira, cinco outros nomes merecem destaque.

O primeiro é o de José Maria do Casal Ribeiro, moço idealista de aspiração socialista, republicana, federalista, a que, em devido tempo, já fizemos referência ([2]).

A geração a que pertence desperta para a política com as revoltas populares de 1846 e 1847 e é animada pela vitória da República Francesa de 48.

Encara como tarefa da «nova república» realizar ([3]):

«o programa de uma nova organização social baseada na unidade política, na igualdade moral da espécie e no dogma evangélico da fraternidade».

Também para ele, bem na linha dos socialistas utópicos, o objectivo da revolução seria ([4]):

«a extinção do *proletariado*, dessa escravidão do século XIX, que é a vergonha das sociedades modernas».

Outro nome da escola é o do seu companheiro António Pedro Lopes de Mendonça, que no mesmo local também já referimos e largamente partilha os seus ideais.

Mais virado para a acção prática, fundou em Lisboa, com Sousa Brandão (outra figura importante deste período), o periódico *Eco dos Operários*, que Victor de Sá reputa como «o mais antigo jornal socialista português».

Nas suas páginas, adopta um socialismo de firme recorte associativista, no qual se contrapõe ([5]):

([1]) *Ibidem*.

([2]) Cf. *supra*, cap. 1, 4.8, *ad fin*.

([3]) *Hoje não é Ontem*, Lisboa, Typographia de José Baptista Morando, 1848 (datado de 13 de Março), pp. 27-28. No mesmo período, Casal Ribeiro publica também *O Soldado e o Povo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1848.

([4]) *Hoje não é Ontem*, *op. cit.*, p. 24.

([5]) *Eco dos Operários*, 17, 22 de Agosto de 1850, pp. 106-107.

«Ao regime do capital — o crédito pelo trabalho; aos absurdos da concorrência — a sucessiva organização da indústria pela associação; ao despotismo criado pela oligarquia censística — a igualdade do imposto, a instrução gratuita e profissional e, como consequência infalível, a inauguração definitiva do sufrágio universal.»

Solidária desta perspectiva será a sua tendência para rejeitar a revolução industrial como causa fundamental da proletarização do povo e pela pauperização do operariado.

O extenso artigo de apresentação do jornal, revela algumas das características típicas do socialismo utópico.

Assim, quando diz:

«O que é o trabalho? É tudo. O que é ele hoje? Nada. O que quer ele ser? Alguma coisa.»

E noutro passo (1):

«Qual é, pois, o grande dogma social que proclama a escola humanitária? É pôr em presença o capital e o trabalho, sem que o primeiro absorva e escravize o segundo.»

Francisco Maria de Sousa Brandão (2) é, como já dissemos, o terceiro nome do nosso lote.

Também ele insiste no socialismo associativista, em oposição ao comunismo colectivista (3):

«O socialismo não é, como geralmente se pretende, o comunismo, onde se reúnem todos os meios de produção; não traz consigo a reunião de todas as terras de um país, nem a sua divisão por cada um dos cidadãos.»

Antes (4),

«a primeira condição do socialismo é a liberdade plena de que goza o indivíduo que se associa, antes e depois de entrar em sociedade».

E noutro local (5):

«A indústria é a mola real da vida, organizá-la é a primeira condição da sua prosperidade. A sua organização não deve, porém, depender do Estado, como o têm

(1) Ambos citados a partir de Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, p. 27.

(2) General do Exército, oriundo da arma de Engenharia, nasceu em Santa Maria da Feira, a 11 de Maio de 1818, e morreu em Lisboa, a 26 de Maio de 1892. Alinhou com os setembristas nas segundas lutas civis. Foi deputado entre 1865 e 1868. Em 1876, aderiu ao recém-criado Partido Republicano. A sua obra principal é *O Trabalho*, Lisboa, Typographia do Progresso, 1857.

(3) *Eco dos Operários*, 1, 28 de Abril de 1850, p. 101.

(4) *Ibidem*.

(5) *Eco dos Operários*, 17, 22 de Agosto de 1850, p. 107.

querido os comunistas, mas sim do impulso próprio e espontâneo dos operários, da sua associação pacífica, das suas relações íntimas, da solidariedade dos seus interesses.»

Nesta fase, Sousa Brandão é, contudo, quase já um anarquista.

É praticamente uma citação de Proudhon esta em que diz (1):

«A ordem combina-se maravilhosamente com a anarquia e é a sua última expressão.»

E, mais à frente, confessa (2):

«Sem anarquia, é impossível conceber um sistema democrático perfeito.»

Um outro socialista do mesmo período claramente influenciado por Proudhon e por Louis Blanc é Custódio José Vieira (3).

Publicou, em 1848, o opúsculo *Um, Alguns e Todos ou a História de um Absurdo* (Porto, Typografia da Rua do Bomjardim), cujo título pretende aludir a uma concepção escatológica do desenvolvimento da civilização, que vai desde o poder despótico do absolutismo («um»), passa pelo regime representativo oligárquico («alguns») e termina na república universal («todos»).

Em geral, o escrito distingue-se pelo seu tom fortemente inspirado, poético e lírico.

Há nele um claro vezo demolidor e insurreccional (4):

«Povos — examinai e discuti tudo. A sociedade como está organizada é o vosso inimigo; os seus actos são um engano, uma traição contínua; os seus enganos, as suas traições dão-nos o direito de desconfiar de tudo.»

E continua (5):

«Para a razão, para a verdade, não há perigo na discussão; para o mal, para a mentira, todos os perigos são poucos; a mentira e o mal devem destruir-se.»

Na esteira desta veia incendiária, a tese de licenciatura que apresentou no ano seguinte à Universidade de Coimbra tem por título *Liberdade de Pensamento, Direito de Insurreição, Sistema Representativo e República, Concorrência e Comunismo* (publicada no Porto, Typrographia de José Lourenço de Sousa, 1849), cuja descrição física se conhece por Inocêncio da Silva, mas que não se encontra disponível nas grandes bibliotecas portuguesas.

Naturalmente, o objectivo será sempre o da eliminação do proletariado (6):

«Extinga-se o proletariado, está inaugurada a emancipação do trabalho, somos todos irmãos.»

---

(1) *Eco dos Operários*, 16, 15 de Agosto de 1850, p. 82.
(2) *Ibidem.*
(3) Também neste caso não lográmos reunir mais informações.
(4) *Um, Alguns e Todos*, p. 14.
(5) *Ibidem.*
(6) *A Esmeralda*, 12, 22 de Julho de 1850.

O último nome a referir na geração de 50 é o de Joaquim Marcelino de Matos (1), colaborador de Custódio Vieira em *A Esmeralda* e também marcado por Louis Blanc e por Proudhon.

A única obra que se lhe conhece está redigida em francês e tem por título: *Bientôt le Socialisme* (Coimbra, Imprensa do Observador, 1848; datado de 6 de Setembro).

Também de carácter apologético e inspirado, distingue-se pelo seu conteúdo radical, convidando à «revolução socialista».

A sua insistência principal vai, todavia, para o primado da revolução mental (2):

«A insurreição da inteligência é a mais enérgica das revoltas contra o predomínio absoluto de pretensões profundamente analfabetas.»

O que justifica o imperativo (3):

«Propiciemos às massas a instrução sólida mas sem reservas, sem medo, sem deslealdade, e teremos assim cumprido a nossa missão providencial.»

Na mesma linha vai a crença peregrina que a revolução há-de ser feita pela imprensa (4):

«O milagre da nossa regeneração social há-de ser o jornalismo que o há-de operar pelas vias pacíficas.»

Era a época dos intelectuais e dos académicos, sonhando-se a si mesmos como redentores predestinados dos povos.

3.4. A geração de 70

É nesta fase que se consolida o primeiro núcleo consequente e continuado de acção e doutrinação socialista em Portugal, pela primeira vez ligado ao mundo do trabalhado e, em larga parte, protagonizado pelas elites operárias.

(1) Quase nada se sabe sobre ele. Camilo menciona-o no *Amor de Perdição* (nota incisa ao capítulo XVI) como sendo um «ilustre advogado» por 1861 («Hoje, 21 de Setembro de 1861, estava eu no escritório do ilustre advogado Joaquim Marcelino de Matos, e um cliente entrou, contando o seguinte...»), reputando-o, no mesmo local, de «filósofo da actualidade». De acordo com um relato de José Manuel de Castro Pinto (incluído no recém-publicado *José do Telhado. O Robin dos Bosques Português? Vida e Aventura*, Plátano Editora, Lisboa, 2002), o mesmo Camilo teria encontrado neste causídico de Lamego o advogado para o célebre José do Telhado, com quem havia estado preso, cliente que o nosso autor teria representado gratuitamente, como adiantamento das suas ideias socialistas.

(2) *A Esmeralda*, 1, p. 128.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*.

Como reconheceu Nobre França (1),

«O socialismo contemporâneo dos operários nasceu em Portugal após o conhecimento da comuna de Paris.»

Um manifesto sobre o evento publicado em Janeiro de 1972 pelo Centro Promotor do Melhoramento das Classes Laboriosas sugere-o, aliás, candidamente (2):

«Depois de ouvir o alarido das greves e o estrondo das batalhas [...] acordou de sobressalto, levantou-se e, estendendo os olhos pelo horizonte, viu ao longe um clarão imenso: eram as chamas ateadas pela Revolução operária de Paris nos paços do poder, momentaneamente derrubados.»

O socialismo operário português foi, portanto, literalmente *acordado* do seu sono letárgico pelo episódio empolgante da Comuna de Paris.

É a partir deste evento inaugural, e do caldo de cultura que ele ajudou a criar, em particular com as primeiras organizações operárias então fundadas em catadupa (a Associação para a Protecção do Trabalho Nacional, a Fraternidade Operária, a Associação dos Trabalhadores da Região Portuguesa, o Partido Socialista de Portugal, o Partido Socialista Operário Português), que sairão as grandes figuras do socialismo revolucionário, do primeiro marxismo, do anarquismo e do anarco-comunismo.

A década marca igualmente a entrada dos operários na política, até então exclusivamente entregue aos intelectuais e à burguesia. Pelo contrário, a partir desta data, as lutas e o apostolado socialista serão levados por diante predominantemente por figuras oriundas do operariado, aquilo a que poderíamos chamar as elites vanguardistas do proletariado.

Há, no entanto, que indicar aqui um percursor: João Bonança (3), cuja doutrina obriga a considerar como um último representante, serôdio, do socialismo da geração precedente.

Com efeito, o seu ensaio *Questões de Actualidade*, de 1868, se trata de facto delas, fá-lo de acordo com um ideário que, sendo francamente republicano, é tam-

(1) Cit. em Ramiro da Costa, *Elementos para a História do Movimento Operário em Portugal*, I, p. 37.

(2) Cit. Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, pp. 33-34.

(3) João Bonança (1836-1924) começou por ser sacerdote, vocação que abandonou, em prol do jornalismo, da militância política e dos estudos historiográficos, em que se notabilizou com a sua *História da Lusitânia e da Ibéria desde os Tempos Primitivos ao Estabelecimento Definitivo do Domínio Romano* (Lisboa, Imprensa Nacional, 1891; primeira edição, 1887). Ligado inicialmente ao Centro Promotor e à fundação da Associação Protectora do Trabalho Nacional, cujo jornal dirige, vem a ser denunciado como agente republicano infiltrado, o que o leva à dissidência, juntando-se, de facto, ao movimento republicano. O seu pensamento, no período em que foi socialista, enfileira fundamentalmente pelo socialismo utópico. Principais obras políticas: *Questões de Actualidade*, Porto, Typographia Commercial, 1868; *Da Reorganização Social aos Trabalhadores e Proprietários*, Coimbra, Imprensa Commercial e Industrial, 1875.

bém francamente socialista, mas socialista como o era o de Henriques Nogueira e o dos outros autores que acabámos de acompanhar.

Há nele a defesa da descentralização, do federalismo, da mais ampla liberdade de pensamento, de expressão e de imprensa, da reforma fiscal, da extinção do exército permanente, substituído por uma milícia popular armada de todos os cidadãos (até que o desarmamento europeu global permitisse extingui-la também), da separação da Igreja e do Estado, com a completa laicização deste, a par, naturalmente, da defesa da abolição da monarquia.

Vale a pena segui-lo sobretudo na sua visão de uma vasta unidade europeia de paz, liberdade, trabalho e prosperidade.

Reagindo aos apologistas conservadores da união ibérica (como Casal Ribeiro, entretanto já rendido aos confortos do poder), diz ele ([1]):

«Nós também queremos a união com a Espanha, mas não somente com ela: queremo-la também com a Inglaterra, com a Itália, com a Alemanha, com a França, com a Suíça, com a Bélgica e com a Rússia. Esta é que é a ideia grandiosa que todos os corações recebem com expansão e todos os espíritos inteligentes saúdam com entusiasmo; ela é que há-de acabar com os exércitos permanentes, estabelecer definitivamente a paz e derramar a liberdade, a riqueza, a alegria e ilustração no seio da grande família europeia. [...] O que os sábios depois de tantas fadigas não têm podido conseguir há-de fazê-lo sem esforço a liberdade e comunhão dos povos.»

Numa época mais tardia, durante a implantação do movimento operário, em que, como vimos, colaborou, o seu pensamento está ainda em uníssono, em aspectos muito relevantes, com o do socialismo utópico.

Assim, desde logo, com o ideal interclassista que deposita nas «classes industriosas» os destinos da civilização ([2]):

«Queremos *uma grande sociedade nacional, formada de todas as classes produtoras* para desenvolver a riqueza e o trabalho do país. Queremos a emancipação económica do proletariado pelas sociedades cooperativas de produção e de consumo, organizadas de modo que os produtos sejam dos produtores: o que vale o mesmo que dizer: acabe-se a exploração do homem pelo homem. Queremos que o Sol da ilustração irradie sobre todas as inteligências, de maneira que nem um só homem deixe de conhecer os seus direitos e os seus deveres e de ser apto para os mesteres e para as responsabilidades da representação. Queremos obrigar a trabalhar e entrar no seio fraternal da sociedade aqueles que na ociosidade insolente vivem no

([1]) *Questões de Actualidade*, pp. 37-38.
([2]) *O Trabalho* (Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, p. 39); sublinhado nosso.

cúmulo de uma grandeza que é uma afronta à moral e à justiça, porque é formada à custa das nossas lágrimas, do nosso sangue e do nosso suor.»

Finalmente, em *A Reorganização Social*, de 1875, a par da repetição dos aspectos essenciais das *Questões*, pronuncia-se a favor de um programa que inclui os seguintes pontos, nenhum dos quais é novo para nós:

1. Nacionalização da grande propriedade, entregue aos municípios para exploração por associações livres de cidadãos (Bonança tem especialmente em mente a propriedade rural), com manutenção, no entanto, da pequena e média propriedade, isto é, daquela que é titulada pelas «classes laboriosas» e, portanto, trabalha directamente nela (a que sugestivamente chama os «proprietários activos») ([1]).
2. Extinção da plutocracia capitalista.
3. Substituição da livre concorrência pela regulação.
4. Tutela da «reorganização social» pela classe média, isto é, pelos pequenos proprietários «activos» e «laboriosos», e não pelo proletariado.
5. Eliminação das classes improdutivas e parasitárias (designadamente realeza, aristocracia e clero).
6. Implantação da República, com soberania nacional e sufrágio universal.
7. Atribuição da chefatura do Estado a um Presidente eleito directa e universalmente pelo povo para um mandato temporário, desprovido de poder de dissolução da Assembleia e de direito de veto.

Também no grupo da revista *Pensamento Social*, já fundado no quadro da organização do movimento operário e onde se juntam as mais desencontradas tendências que da inicial corrente socialista haveriam rapidamente de divergir, ouvem-se vozes (nomeadamente a de Antero) que ecoam fragrantemente a sensibilidade e as teses do socialismo utópico, por vezes já com laivos de acracia, mas sem sombra de influência marxista.

Veja-se dois trechos de um artigo saído no segundo número da revista que claramente substanciam esta afirmação ([2]).

([1]) Merece a pena lê-lo directamente neste ponto: «Não queremos porém a extinção imediata nem violenta dos proprietários isolados, desses proprietários que têm sido e são os escravos do estado. [...] Nós temos grande respeito pelo suor abençoado dos proprietários-lavradores; professamos alta admiração por esses homens que, expostos aos ardores do sol do estio e aos rigores dos frios do inverno, à custa de suores copiosos e de longas fadigas, arrancam da terra todos os frutos e todos os objectos de que se alimenta e veste a humanidade. Não queremos, não podemos querer a ruína dos proprietários activos, de todos esses proprietários que formam a classe média, essa classe que é o coração da sociedade e na qual temos fitos os nossos olhos e as nossas esperanças de regeneração social. Sim, dos proprietários e industriais que formam a classe média é que nós esperamos a regeneração da sociedade.» (*A Reorganização Social*, pp. 51-52.)

([2]) Uma vez mais, ambos retirados de Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, respectivamente pp. 37-38 e 37.

«É pois evidente que só pela igualdade se pode fundar definitivamente a liberdade; e que estas duas ideias, como estes dois factos, são ambos correlativos. Sem a igualdade, é impossível a liberdade, temos a igualdade monástica da célula e do refeitório. É necessário que estes dois princípios até hoje divergentes nas suas aplicações isoladas se aproximem, se conciliem e se identifiquem num só facto; que a liberdade e a igualdade, estas irmãs gémeas, estas companheiras inseparáveis, que por um fatal capricho se desviaram para apartados caminhos, se reúnam, abraçando-se na mesma senda para guiarem os passos da humanidade. [...] Que a liberdade, dizemos, seja *o direito do homem*, mas que a igualdade seja *a regra das sociedades*. Que à luta suceda enfim a Harmonia.

«A liberdade onde são desiguais os meios de acção não pode ser, nem é, senão a liberdade do forte oprimir o fraco, a liberdade de o lobo devorar o cordeiro. É o que acontece na Sociedade. O poderoso esmaga o desvalido. Se o não esmaga, protege. Quando o protege, sujeita-o. Quando o esmaga, sujeita-o. É esta a força: a Liberdade é ainda a aspiração. Por esta razão, o sufrágio não passa de um embuste e o sufrágio universal não faz senão pô-lo em relevo.»

Esta última ideia, em que em breve o socialismo revolucionário e, sobretudo, o anarquismo irão insistir, contém também o germe de divórcio com o movimento republicano e denuncia, portanto, pela primeira vez, que a separação dos dois ideários siameses da década de 50 estava já em marcha.

Mas é noutro artigo do mesmo número de *O Pensamento Social* que tal divórcio fica patente ([1]):

«Monarquia absoluta, monarquia aristocrática ou democrática, república centralizada ou federativa, códigos, instituições, leis, magistratura, exércitos, estados, igrejas, escolas, preceitos, conselhos, deveres e direitos não têm outro fim mais do que garantir a *exploração de muitos por uns poucos*, fazendo absorver pelos grupos diversos o produto do trabalho das multidões.»

Era já a indiferença pela forma do regime, em contrapólo rigoroso com a posição republicana, se à questão social não fosse dada antes de mais resposta, tese que virá a caracterizar todo o movimento socialista operário dessa época.

3.5. Os artesãos do Movimento Socialista Operário: Antero de Quental

Antero, no seu pensamento como na sua vida, parece-nos configurar uma história típica de conflito com a carne.

([1]) Ainda de acordo com Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, pp. 36-37.

Mas essa história narra também as aflições de um talento colossal, mas informe, indolente, não trabalhado, que perdeu o essencial para se dissipar no acessório.

Alguns detalhes biográficos ajudam a situar a sua importante intervenção, teórica e prática, na formação do movimento socialista em Portugal.

Antero Tarquínio de Quental nasceu em Ponta Delgada, a 18 de Abril de 1842.

Obtido o bacharelato em Direito pela Universidade de Coimbra (1864), veio para a capital, onde se dedicou à vida literária e política.

A sua estreia dá-se ainda em Coimbra, onde publica a sua *Defesa da Carta Encíclica de Sua Santidade Pio IX Contra a Chamada Opinião Liberal* (1865) e, logo a seguir, a carta provocatória a António Feliciano Castilho sobre *Bom Senso e Bom Gosto* (também de 1865), que esteve na base da célebre Questão Coimbrã.

Já em Lisboa, escreve, entre outros ensaios, dois de especial ressonância política: o opúsculo *Portugal perante a Revolução de Espanha*, de 1868, e o manifesto *O que é a Internacional*, de 1871, que, segundo os testemunhos da época, serviu para financiar a implantação da Associação Internacional dos Trabalhadores no nosso país, em que esteve, desde o início, activamente envolvido.

Ao mesmo tempo, deve-se ao seu espírito organizativo a realização das Conferências Democráticas levadas a efeito no Casino Lisbonense, em Maio de 1871, para as quais conseguiu atrair Adolfo Coelho, Augusto Fuschini, Eça de Queiroz, Jaime Batalha Reis, Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Saragga e Teófilo Braga, entre outros.

Para além da abertura, coube a Antero de Quental proferir a segunda conferência, dedicada a expor as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Três Últimos Séculos*, discurso que teve enorme sucesso.

Com a proibição das conferências pelo governo do marquês de Ávila e Bolama, foi também Antero quem redigiu o vigoroso protesto que àquele foi dirigido.

Em termos de envolvência política, Antero participou desde o princípio da década de 70, como vimos, no lançamento do movimento operário e socialista em Portugal. Dessa época data igualmente a sua colaboração no periódico *O Pensamento Social*, que se publicou em Lisboa em 1872. No entanto, por motivos ignorados, só aderiu ao Partido Socialista a 4 de Junho de 1877 ([1]).

A partir de meados dos anos 70, abandona a militância política activa, que só retoma episodicamente, por exemplo, aquando da sua inclusão na lista de candidatos socialistas por Lisboa, em 1880, ou para assumir a presidência da Liga Patriótica do Norte que lhe foi oferecida pelos republicanos do Porto, por altura do Ultimato.

([1]) De acordo com César Nogueira (*Notas para a História do Socialismo em Portugal*, I, p. 74), facto que ele próprio estranha, atenta a colaboração do poeta em importantes tarefas colectivas, nomeadamente de índole teórica e programática.

Na esteira do fracasso de mais esta iniciativa, regressou a Ponta Delgada, onde veio a pôr termo à vida, a 11 de Setembro de 1891.

Também este autor, se bem que ligado desde o início à introdução do espírito e da organização da Internacional em Portugal, em vésperas do Congresso de Haia em que a linha marxista haveria de sair vencedora (com o voto do delegado português), é fundamentalmente um socialista utópico.

No que toca ao ponto que aqui nos prende, o pensamento político, trata-se, para além disso, de um caso emblemático de hesitação e de flutuação doutrinária, fruto de uma incorrigível debilidade teórica e de uma profunda confusão mental.

Claramente, Antero não conhecia bem o pensamento de Bakounine nem o de Marx e aquilo a que chamava «socialismo», aquilo a que chamava mesmo «A Internacional», era pouco mais do que a vulgata prohoudoniana.

As palavras cruéis de *O Protesto Operário* sobre Fontana, ao dizer que ele «tinha apenas a visão da liberdade pela emancipação operária, mas não tinha um plano» e que «tanto adoptava o abstencionismo político da Aliança da Democracia Socialista, de Bakounine, como confiava a representação ao marxista Lafargue» ([1]) aplicam-se-lhe também inteiramente a ele.

Ao longo da sua entrecortada intervenção política, manteve-se ligado ao pensamento socialista mais por laços de sentimento poético, de aflição com a sorte do proletariado e de simpatia teórica com as causas da emancipação operária, do que por um propósito firme e continuado de envolvimento com as massas, empenhando-se por causa delas nas tarefas árduas de preparação teórica e no aturado trabalho de militância.

Os seus textos revelam-no claramente, devolvendo-nos um autor em que, por detrás de um fraseado assimilado acriticamente nas diferentes escolas socialistas, de um vezo retórico e inconsistente e de uma prosa agarotada e imatura, mantém-se unicamente agarrado à causa pelo grito de alma originário que o havia despertado contra as injustiças e hipocrisias da sociedade e do século, por uma vaga aspiração de melhor sorte para todos, pela paixão visionária do futuro e pela permanência, essa sim firme e constante, do apostolado da liberdade, à maneira de um proselitismo cristão renovado.

Daí a permanente instabilidade e oscilação que se detecta nos seus escritos políticos, em que nos parece dever distinguir-se cinco momentos e três facetas principais.

A primeira faceta é a do republicano federalista.

Sem pretensões de exaustividade, que facilmente poderá ser reconstituída, agora que dispomos dos instrumentos críticos indispensáveis a uma avaliação sis-

([1]) *O Protesto Operário*, 30 de Março de 1884; cit. Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, p. 44.

temática, com a edição das *Obras Completas* (1), é útil acompanhar alguns dos textos em que ele se reflecte.

O mais notável deles é o ensaio *Portugal perante a Revolução de Espanha. Considerações sobre o Futuro da Política Portuguesa no Ponto de Vista da Democracia Ibérica* (Lisboa, Typographia Portugueza, 1868), de onde se extraem os seguintes trechos (2):

«Quem diz *democracia* diz naturalmente *república*. Se a democracia é uma ideia, a república é a sua palavra; se é uma vontade, a república é a sua acção; se é um sentimento, a república é o seu poema.

«Dito isto, o nome da coisa sai de todas as bocas: chama-se *federação*. Conciliação para todos os interesses, garantia para todas as liberdades, campo aberto para todas as actividades, equilíbrio para todas as forças, templo para todos os cultos, a federação é a única forma de governo digna de homens verdadeiramente iguais, porque é a única forma de governo verdadeiramente livre.»

Mas quando, dois anos volvidos, dedica expressamente um artigo à democracia (3), a definição, ou, pelo menos a sua tónica dominante, já é outra.

Ela é agora (4):

«A igualdade social e económica, tendo por instrumento a liberdade política. É a partilha justa, entre todos os membros da sociedade, dos bens materiais, como garantia de uma igual distribuição dos bens morais entre todos. É a ponderação das forças sociais feita pela lei e pelo pacto livre, em vez de ser feita pelo acaso cego, pela luta fratricida, pelo equilíbrio, a cada momento instável, da concorrência. *É o trabalho considerado, definitivamente e realmente, a única base do estado.* É a lei feita, enfim, por todos, em serviço de todos. É o povo chamado ao banquete olímpico da instrução, da prosperidade e da moralidade.»

A ênfase deslocou-se do político para o social, do discurso das garantias para o discurso das conquistas, da cultura da prevenção para a cultura da distribuição.

Estamos já na segunda faceta, a mais insistente e profunda, a faceta do utopista, inclinado para o socialismo proudhoniano.

Num texto celebrado vai ainda mais longe no sentido da aproximação ao pensador francês, com alguns laivos, até, de bakouninismo incipiente (5):

«O Socialismo, tão antigo como a justiça e a opressão do pobre pelo rico, do desvalido pelo poderoso, não é mais do que o protesto dos que sofrem contra a

(1) *Obras Completas de Antero de Quental. IV: Política*, org., introd. e notas Joel Serrão, s. l., Universidade dos Açores, 1994.

(2) Citamos sempre a partir da referida edição. Aqui, pp. 113 e 115, respectivamente.

(3) «Democracia», *Almanak para a Democracia Portuguesa*, 1, 1870, pp. 41-44.

(4) *Obras Completas*, IV, p. 129; sublinhado nosso.

(5) *O que é a Internacional*, pp. 134, 135-136, 136, 137.

organização viciosa que os fez sofrer. É a reclamação da justiça e da igualdade nas relações dos homens; dos homens que a natureza criou livres e iguais, e de que a organização social fez como que duas raças inimigas, uma que manda, goza e oprime, outra que obedece, trabalha e sofre: dum lado, senhores, aristocratas, capitalistas: do outro, escravos, servos, proletários!

«É isto justo? É isto humano? Não, mil vezes não: todavia é esta a cruel realidade! A *concorrência* e o *salário* põem o trabalho à mercê do capital: e este, sentindo-se forte, extrai do trabalhador tudo quanto ele produz, deixando-lhe apenas o suficiente para não morrer, isto é, para poder continuar a trabalhar!

«Pois bem! O sentimento inato da justiça diz ao povo que isto *não pode ser*; e a Ciência Económica demonstra-lhe que *isto não deve* (1) *ser*.

«É nesta afirmação da Consciência e nesta demonstração da Ciência que consiste o Socialismo contemporâneo.

«Eis aí, pois, o que a Consciência afirma e o que demonstra a Ciência. Mas a sociedade pratica exactamente o contrário: logo a sociedade está organizada contra a Consciência e contra a Ciência, isto é, contra todas as leis da natureza: é uma monstruosidade.

«Mas depois desses séculos de opressão e trevas, começa hoje a raiar uma grande luz! A essa luz nova começam por toda a parte a abrir-se os olhos do povo proletário — e na Europa, na América, do seio de todas as nações sai um grito formidável e unânime: Justiça! A cada um o produto íntegro do seu trabalho! Abaixo a tirania do capital! Abaixo a exploração do homem pelo homem!

«Esse grito, símbolo do pensamento novo, do pensamento popular, é o Socialismo contemporâneo. É a aplicação deste princípio de eterna justiça: *dar a cada um o que é seu*. Essa aplicação é a glória do povo moderno, e a grande, a suprema obra do século XIX: emancipar o trabalho, apagar por uma vez da face da terra a odiosa divisão de classes, fundindo-as todas numa só de trabalhadores livres e iguais, não ricos e pobres, senhores e servos, governantes e governados, capitalistas e operários, mas todos *homens*, debaixo do mesmo céu e em face do mesmo trabalho justo e digno!»

A terceira faceta, fugaz e inesperada como nenhuma outra, é a do marxista enamorado.

A ignorância substantiva de Antero em relação ao marxismo é hoje um facto facilmente comprovável.

Basta um relance sobre um punhado de excertos do artigo esclarecedoramente intitulado «Guerra de Classes», incluído na revista *O Pensamento Social* em

(1) A edição crisma segunda vez «pode», o que não é coerente nem com o contexto nem com a continuação, dois parágrafos abaixo, que aqui elidimos.

Março de 1872, portanto no momento escaldante da luta entre bakouninistas e marxistas no seio da Internacional, que ele não podia desconhecer, para o confirmar à saciedade.

Vejamo-las ([1]):

«Luta dos pobres contra os ricos, do proletário contra o proprietário; satisfação violenta dos despeitos, das invejas e dos ódios que alimenta nos corações cancerados o sentimento da desigualdade e miséria humanas; impulso cego da ânsia do gozo e do desejo da vingança; revolta e rancor; paixões, numa palavra, e não ideias — eis o que ainda hoje, para muita gente, em posição de bem conhecer e com obrigação de bem julgar, representa esta palavra Socialismo!

«É triste!»

E continua, em abono da sua concepção de socialismo ([2]):

«Se a classe média, em vez de pesar a balança para o lado da aristocracia proprietária, financeira e governamental, se opusesse compacta às invasões do privilégio e às malversações do parasitismo, se aceitasse a necessidade da reforma social e, *pondo-se à frente do proletariado,* fosse a primeira a dar os grandes golpes, o equilíbrio económico estava realizado *e para logo desapareceriam os justos motivos da guerra de classes,* entrando a sociedade num regímen de igualdade, o que quer dizer, de paz.

«E é o Socialismo quem sopra a discórdia?

«O Socialismo, pelo contrário, vem dizer-vos: *há meio de tornar todos os interesses harmónicos,* todas as funções equivalentes e, anulando as distinções injustas de classes, de tornar impossível para sempre a guerra social, a greve, a miséria, a revolta — e é o Socialismo que díscolo?! O Socialismo é paz, porque é justiça.»

Em conclusão ([3]),

«Se aqui representamos sobretudo o povo trabalhador, é porque é ele sobretudo o oprimido; mas não é só para ele que queremos a regeneração: *queremo-la para todos.* Não é a tirania de uma classe sobre as outras, para se vingar delas e despojá-las, que desejamos; amaldiçoamos tal pensamento fratricida. Desejamos, pelo contrário, a destruição de todas as classes que, podendo originar privilégios, são a causa principal do antagonismo social e da guerra. *Queremos levantar todos até à propriedade,* ao crédito e à ciência, que hoje são privilégio de uma minoria, não baixar essa minoria até à miséria, à impotência e à ignorância a que hoje a maioria está condenada».

([1]) *Obras Completas,* IV, p. 152.
([2]) *Obras Completas,* IV, p. 153; sublinhados nossos.
([3]) *Obras Completas,* IV, p. 154; sublinhados nossos.

Correndo o risco de alongar, acompanhemos ainda alguns dos considerandos insertos no artigo «As Duas Democracias», publicado no mesmo periódico, no mesmo ano, se bem que um mês mais tarde ([1]).

Comparando a democracia «histórica» com democracia «moderna», diz ele ([2]):

«Socialmente, a democracia do instinto [ou histórica] é francamente comunista, e do pior dos comunismos, o comunismo autoritário. O seu ideal é a guerra de classes em permanência, mas organizada por tal forma que seja sempre ela a vencedora.

«[Pelo contrário, a democracia moderna,] Politicamente, é individualista e põe os direitos individuais como a pedra angular do edifício político. Por isso é federalista e considera o Estado como a associação livremente debatida e livremente formulada das individualidades, em que só reside o direito. *Nega a autoridade, como uma força estranha e superior ao indivíduo, e substitui à lei, que se decreta, o Contrato, que se pactua.*

«Socialmente, a democracia filosófica *afirma a propriedade e por isso mesmo que a afirma é que a quer universalizada e garantida*, é que a quer como um direito para todos, não como um privilégio para alguns. É por isso que proclama *o carácter sagrado do trabalho* e se insurge contra a exploração do trabalhador. É por isso que aspira à extinção das classes, que só dão lugar à guerra social e daí à tirania.»

Pois bem: perante esta tão transparente profissão de fé utopista, nos principais denominadores comuns que acima tivemos ocasião de realçar, eis que, menos de seis meses passados, o vemos surpreendentemente enunciar, com o tom frio de um dirigente clandestino, as «memoráveis resoluções» do Congresso Internacional de Haia, em que a linha marxista baniu a bakouninista e introduziu no organismo alguns aspectos essenciais da sua cultura vanguardista, autoritária e centralizadora, que ele justamente aplaude com comprazimento revolucionário. ([3])

Releva, em particular, que ([4]):

«É este o mais importante [Congresso] de todos quantos tem celebrado a Associação. Porquê? Porque depois da constituição da Internacional, é este o segundo passo decisivo dado pelo proletariado no sentido da sua organização e da acção prática e imediata do Socialismo dentro do mundo contemporâneo.»

E caracteriza assim o novo estilo dessa organização ([5]):

«É simplesmente o exército dos trabalhadores organizados segundo as indicações que a luta de todos os dias lhe fornece, segundo um critério *que sai das*

([1]) *O Pensamento Social*, 8, Abril de 1872.
([2]) *Obras Completas*, IV, p. 156; sublinhados nossos.
([3]) Cf. «O Congresso Internacional de Haia», *O Pensamento Social*, 25, Outubro de 1872.
([4]) *Obras Completas*, IV, p. 163.
([5]) *Ibidem*; sublinhados nossos.

mesmas condições da realidade. E esse exército não procura a realização de uma utopia, mas uma coisa prática, a emancipação, que não é um sistema mais ou menos provável, mas um grande fenómeno histórico, inegável e incontestável.»

Mas continua ainda (¹):

«Voltando às memoráveis resoluções sobre a organização do proletariado cosmopolita como um partido político, *distinto essencialmente de todos os partidos burgueses e a eles oposto,* a Internacional faz sair as plebes modernas do estado inorgânico em que têm existido e constitui-as como um elemento positivo, com um valor determinado, uma atitude precisa e uma acção definida no meio da sociedade contemporânea. [...] A constituição política do proletariado é um verdadeiro acontecimento histórico, porque é na política que todos os elementos humanos afirmam a sua acção histórica. Quando a política das sociedades modernas for a política do proletariado, a revolução social estará *ipso facto* consumada. Eis o que significa a resolução tomada no congresso da Haia.»

E conclui (²):

«Tal é a significação do congresso da Haia. No trabalho de organização do proletariado, *na sua afirmação como classe,* com um pensamento, um fim e uma acção próprios, na sua definição social dentro do mundo contemporâneo, as recentes decisões tomadas pelos representantes do Socialismo internacional significam um progresso, já na compreensão da ideia, já nos meios de a realizar.

Dir-se-ia que também ele tinha realizado esse progresso «na compreensão da ideia», não fora dar-se o caso de o referido «progresso» ter sido de curta duração, dando rapidamente lugar a um «retrocesso».

Antes cremos que Antero faz aqui uma espécie de *experiência lúdica* do marxismo, ou então (na medida em que aquela explicação destoa da figura de um dirigente socialista, respeitado e com responsabilidades) que, de um modo bem conforme com o seu «espírito naturalmente religioso», mas, como o dos santos, particularmente visitado pelas tentações do demónio, se ascetiza ao ponto de querer acreditar naquilo em que realmente não acredita.

Em qualquer caso, o que nos parece seguro é que a inconsistência e a volubilidade de Antero no domínio político saem por aqui razoavelmente demonstradas.

Diríamos mesmo que a dimensão dessas falhas na obra política de Antero é tal que, se essa obra não fosse sua, dificilmente despertaria grande atenção.

Dar-lhe essa atenção no seu caso só se justifica para sublinhar, com lealdade, a sua indiscutível inferioridade teórica nesta área da sua intervenção.

(¹) *Ibidem,* p. 164; sublinhado nosso.
(²) *Ibidem,* p. 166; sublinhado nosso.

Renunciamos, por isso, a segui-lo nos dois últimos momentos, que constituem sobretudo revisitações das facetas passadas: primeiro, a prolongada recaída no socialismo utópico, na viragem da década de 70 para a de 80; depois, a reconciliação com o movimento republicano, na dobragem da seguinte.

Deixamo-lo, pois, com a proclamação que porventura mais sinceramente o caracteriza e na qual, portanto, encontramos o autêntico Antero, o Antero utopista da transformação social pela regeneração moral da humanidade [1]:

«O grande Proudhon, depois de trinta anos de trabalho e martírio, desenganado da política das revoluções, chegava finalmente, numa das últimas páginas que escreveu, a esta conclusão: "O mundo só pela moral será libertado e salvo." É com esta palavra de ouro que fecharei este pequeno artigo.»

E nós com ele o fechamos aqui, apaziguados com a mesma paz, decerto provisória, que julgou reencontrar nesta há muito esquecida «palavra de ouro».

3.6. Os artesãos do Movimento Socialista Operário: José Fontana e Azedo Gneco

José Fontana nasceu a 28 de Outubro de 1840, em Cabbi, cantão de Tessino, na Suíça italiana.

Parece ter sido parente de Azedo Gneco, também de origem italiana.

Não se sabe quando veio para Portugal, embora tenha sido muito jovem.

A sua actividade política iniciou-se no quadro do Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas, que existia desde 1852 [2].

Animou a implantação em Portugal da Associação Internacional dos Trabalhadores, com Antero, Nobre França, Batalha Reis e outros.

A partir deste organismo, e contando com uma parte dos seus membros, fundou, com a colaboração daqueles companheiros, a Associação Fraternidade Operária, em 19 de Janeiro de 1872, cujos Estatutos redigiu.

[1] «O Socialismo e a Moral», *Trabalhador. Revista do Movimento Operário*, Porto, 1, 6 de Janeiro de 1889 (*Obras Completas*, IV, p. 215).

[2] Sousa Brandão foi o autor dos seus primeiros Estatutos. As grandes figuras do socialismo em meados do século, designadamente aquelas que vamos depois encontrar ao lado da Regeneração, como Rodrigues Sampaio e Casal Ribeiro, passaram todas por lá e fizeram mesmo parte dos seus corpos gerentes (aquele foi o seu primeiro presidente, até 1863, e daí em diante seu presidente honorário). Só em 1872, sob a influência de José Fontana, Nobre França, Batalha Reis, Antero, João Bonança, Sousa Brandão, etc., é que adquiriu uma feição socialista, após a tentativa para reformar os Estatutos de acordo com os princípios da Internacional, em 1870, ter sido proibida pelo governo (de que, curiosamente, era ministro o próprio Rodrigues Sampaio).

Mais tarde, já próximo da morte, deu também um impulso decisivo à fundação do Partido Socialista em Portugal, ocorrida em 10 de Janeiro de 1875, por iniciativa de Azedo Gneco.

Vitimado por duas tuberculoses, pulmonar e da laringe, que lhe não davam esperança de vida e afectavam gravemente a qualidade dela, resolveu suicidar-se, o que consumou a 2 de Setembro de 1876.

Colaborou em diversos periódicos socialistas, designadamente em *O Pensamento Social*, que ajudou a fundar em 1872 e que se veio a tornar o órgão oficial da Fraternidade Operária, bem como em *O Protesto*, saído em 1875, como órgão oficial do Partido Socialista.

Escreveu *As Cooperativas* e *O Quarto Estado*, ambos publicados em Lisboa, em 1873.

Foi mais um homem de acção do que de pensamento, estando o seu ideário estreitamente vinculado ao do socialismo europeu contemporâneo, entre proudhoniano e marxista, pelos quais não teve tempo para chegar a decidir-se.

O seu discurso (decisivo, ao que parece) na noite em que se deliberou a fundação do Partido Socialista, é, no entanto, fundamental para traçar um dos aspectos da identidade socialista na década de 70, a saber, o primado da reforma social sobre a transformação política (ao contrário do que queriam os republicanos).

Veja-se o relato de Luís de Figueiredo sobre as palavras que Fontana terá então proferido [1]:

«Sou suíço, filho dessa República que apontais como modelo. Sou pois uma testemunha viva do que ela vale e todos sabem que não sei enganar os que me escutam. Pois bem, sob minha palavra de honra, certifico à assembleia que na Suíça os operários sofrem tanto como em Portugal, que são tão desgraçados, tão miseráveis, tão tiranizados, como neste País monárquico; existe o mesmo e grande tirano dos operários — *o capital*. Enquanto não houver igualdade económica, a igualdade política será uma mentira; enquanto o capital for senhor, o trabalho será escravo.»

A ele, portanto, cuja palavra era profundamente respeitada, se deve em grande medida a viragem do pensamento socialista no sentido da indiferença ao problema do regime e, mais tarde, do abstencionismo político-eleitoral, com que se remata o divórcio entre os ideários republicano e socialista em Portugal, que tão determinante foi para a história subsequente das correntes progressistas no nosso país.

Se até aqui socialismo e república eram dois ideais que caminhavam a par, a partir deste momento os seus caminhos separam-se, cada um deles privilegiando uma estratégia específica, num caso o primado do económico, no outro o primado do político.

---

[1] *O Protesto Operário*, III, 4, 1884.

O jornal que ajudou a fundar, já sob a designação de *O Protesto Operário*, far-lhe-á, oito anos volvidos sobre a sua morte, um bem triste epitáfio (¹):

«Fontana tinha apenas a visão da liberdade pela emancipação operária, mas não tinha um plano; tanto adoptava o abstencionismo político da Aliança da Democracia Socialista, de Bakunine, como confiava a representação ao marxista Lafargue. Todo o movimento que iniciou caía, passado um ano, abandonando milhares de sócios e associações: era a derrocada que abateu Fontana e o convenceu quase da morte de tudo, com a queda da República espanhola.»

É muito provavelmente verdade.

Por seu lado, Azedo Gneco (Eudóxio César Azedo Gneco, de seu nome completo) nasceu em Samora Correia, a 21 de Junho de 1849.

Profissionalmente, era gravador da Casa da Moeda, embora todos os testemunhos coevos sublinhem a sua vasta informação e cultura, bem como os seus talentos de tribuno e jornalista.

Foi o grande impulsionador da formação do Partido Socialista (a partir de 1878, Partido dos Operários Socialistas de Portugal, por fusão com a Associação dos Trabalhadores da Região Portuguesa), a cujos primeiros conselhos centrais sucessivamente pertenceu.

À sua direcção, e, como vimos, à de Fontana, se liga uma das principais características do movimento socialista na área política: a saber, a reiterada opção pela abstenção eleitoral.

Sob sua influência, o movimento começa a ser penetrado de uma forte inclinação marxista.

No início dos anos noventa, entrando em confronto com a corrente possibilista, de índole reformista, gradualista e pragmática, de que eram epígonos Manuel Luís de Figueiredo, no Sul (²), e Viterbo (³), no Norte, animou uma dissidência de recorte marxista (o «socialismo revolucionário», também apelidada pelos adversários como «socialismo autoritário»), em torno da qual se veio a constituir, em 1895, um novo Partido Socialista Português.

No domínio internacional, após a adesão desta facção às teses marxistas no Congresso de Haia (1872), um importante sinal foi dado pela votação favorável de Azedo Gneco à expulsão dos anarquistas da Internacional, no Congresso Internacional Socialista de Londres (1896).

(¹) *O Protesto Operário*, 30 de Março de 1884; cit. Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, p. 44.

(²) Tipógrafo, nasceu (21 de Fevereiro de 1861) e morreu em Lisboa (9 de Janeiro de 1927). Foi o chefe mais respeitado da facção possibilista do Partido Socialista.

(³) Francisco Viterbo de Campos, marceneiro, nasceu no Porto, a 7 de Agosto de 1859, e morreu na mesma cidade, a 13 de Maio de 1904. Foi director de *O Eco Socialista* e da *Revista Social*. A partir de 1899, integrou a concentração republicana-socialista.

Todavia, a divergência das duas facções, aliada à crescente influência do Partido Republicano entre as massas populares, que chegou a insinuar-se no próprio movimento socialista, animando no seu seio uma terceira corrente, favorável à aliança entre republicanos e socialistas (a «concentração republicana-socialista», de que foram caudilhos Ernesto da Silva e Teodoro Ribeiro), foi decisiva para a perda acelerada de penetração dos socialistas no movimento operário.

É o próprio Azedo Gneco quem o reconhece, em carta enviada em 6 de Julho de 1910 a um companheiro de Coimbra ([1]):

«Perdida a sua unidade estava perdido tudo. Os anos de 1899 e de 1900 decorreram numa perfeita anarquia para os trabalhadores portugueses e os próprios desejos de atenuar o mal o continuaram a agravar.»

Data, pois, da viragem do século o declínio acentuado do Partido Socialista, de que não voltará mais a recuperar até à sua extinção por inanidade, sob a ditadura, cedendo a influência sobre o operariado, primeiro, ao anarco-sindicalismo (dominante na 1.ª República), depois aos comunistas (dominantes durante o Estado Novo).

Já não chegando a assistir ao pior, Azedo Gneco morreu em Lisboa, a 29 de Junho de 1911.

Terminamos com duas brevíssimas referências a dois outros activos participantes no lançamento e na organização inicial do movimento socialista operário em Portugal.

O primeiro, Jaime Batalha Reis (1847-1935), agrónomo de profissão, foi, como é sabido, um amigo muito próximo de Antero. No entanto, não colaborou com ele durante muito tempo na empresa comum, uma vez que, em 1873, aderiu ao movimento republicano.

Nobre França ([2]), por seu lado, integrou, com Fontana e Antero, o grupo que, desde 1870, trabalhou, directamente com representantes desta, para implantar em Portugal a Associação Internacional dos Trabalhadores.

Fez parte dos directórios de todas as primeiras organizações operárias que se sucederam, até ao Partido Socialista, a cujos conselhos gerais também pertenceu.

Escreveu o primeiro programa deste Partido, apresentado ao I Congresso, em 1877, bem como as alterações aprovadas no II Congresso, realizado no ano seguinte.

([1]) De acordo com César Nogueira, *Notas para a História do Socialismo em Portugal*, I, p. 238.

([2]) José Correia Nobre França nasceu a 19 de Dezembro de 1838 e morreu a 27 de Janeiro 1920. Era tipógrafo, o que faz dele um dos dirigentes operários do movimento original e um dos pouco a integrar o círculo íntimo dos intelectuais, como Antero e Oliveira Martins.

Este último texto ([1]) denuncia claramente que a influência do socialismo utópico ainda se mantém (presente, nomeadamente, na apologia enfática e insistente na «riqueza do trabalho» e na defesa da propriedade individual), embora com alguma penetração, tímida, de Marx, a par da focalização predominante em reclamações sociais e económicas concretas. É um texto de fraca qualidade literária e doutrinal.

Durante a Monarquia, foi sucessivamente candidato a deputado, nunca chegando a ser eleito.

Desiludido, passou em 1891 para o campo republicano, sofrendo então uma evolução progressivamente mais conservadora, que o leva a aproximar-se, após a implantação da República, do grupo de Machado dos Santos.

3.7. O socialismo dos republicanos e dos catedráticos

O movimento socialista do anos 90 é ainda o que acabámos de visitar, embora invadido já pelas vicissitudes que lhe apontámos.

Há, no entanto, um conjunto de figuras que, não pertencendo ao movimento, mantêm com ele, ou com as suas ideias e projectos, alguma relação.

Já falámos acerca de duas delas: os republicanos Teixeira Bastos e Sebastião de Magalhães Lima ([2]).

Falta agora fazer referência a uma terceira, que nem provém do movimento operário nem da corrente jaconina, mas sim do meio académico.

Trata-se de José Frederico Laranjo, alentejano de Castelo de Vide, onde nasceu a 20 de Dezembro de 1846.

Foi catedrático de Direito da Universidade de Coimbra e membro destacado do Partido Progressista, por cujas listas foi deputado entre 1878 e 1898, data em que foi elevado ao pariato.

Começou ultimamente a ser revalorizado o pensamento deste autor, mercê em especial dos seus estudos de economia política, recentemente publicados pelo Banco de Portugal, e pela emergência de algum tratamento histórico-biográfico ([3]).

Morreu em Lisboa, a 2 de Janeiro de 1910.

De entre as suas obras principais, contam-se: *Princípios de Economia Política (1891)*, Lisboa, Banco de Portugal, 1997; *Princípios de Direito Político e de Direito Constitucional Português*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1905-1907.

([1]) Cf. César Nogueira, *Resumo Histórico dos Congressos e Conferências do Partido Socialista Português (1871-1926)*, Porto, Revista Pensamento, 1932, pp. 12-15.

([2]) Cf. *supra*, 2.2. e 2.3.

([3]) Veja-se em especial a obra de António Ventura, *José Frederico Laranjo (1846-1910)*, Lisboa, Colibri, 1996.

Não tendo produzido obra no domínio do pensamento socialista, não trataremos dele neste momento, reservando alguns comentários para o próximo capítulo, em que a sua análise científica directamente intervém.

3.8. Um caso singular: o «Socialismo de Estado» de Oliveira Martins

Ao contrário do que é costume dizer-se, o pensamento político de Oliveira Martins afirma-se por uma notável coerência, ao longo da natural evolução em que o foi tecendo, e por um muito razoável grau de originalidade e de autonomia mental.

Estas duas predicações estão longe de ser consensuais.

A primeira — decerto a mais controversa, à luz do muito que sobre este aspecto se tem dito (1) — sairá decerto elucidada, nos seus próprios termos, pelo que teremos ocasião de dizer adiante.

A segunda — mais raramente negada — deve, no entanto, ser aqui entendida à luz da corrente política em que se integra (o pensamento socialista), implicando, pois, que não é absolutamente e em si mesma que a sua doutrinação representa um ponto de vista singular, mas apenas no contexto determinado do pensamento português coevo.

Antes de mais, alguns detalhes biográficos seriam bem-vindos.

Joaquim Pedro de Oliveira Martins nasceu em Lisboa, a 30 de Abril de 1845.

Não chegando a terminar o curso liceal, começou a trabalhar como engenheiro e gestor, primeiro em Portugal e depois no estrangeiro.

Ainda em Espanha, junta-se a Antero, Eça de Queiroz, Manuel de Arriaga, Luciano Cordeiro, Batalha Reis e Teófilo Braga para fundar o jornal *A República*, que teve vida efémera.

Datam desta fase as suas obras mais extensas (não as mais importantes) sobre o socialismo: *A Teoria do Socialismo* (de 1872) e *Portugal e o Socialismo* (de 1873).

Ao mesmo tempo, colabora nos jornais democráticos que vão surgindo: *Pensamento Social*, *Democracia* e *República Federal*.

---

(1) Veja-se, em especial: A. Sérgio, «Oliveira Martins. Impressões sobre o significado político da sua obra», *Ensaios*, V, Lisboa, Sá da Costa, 1973, pp. 11-78, e «Sobre o socialismo de Oliveira Martins», *Ensaios*, VIII, Lisboa, Sá da Costa, 1974, pp. 175-249; O. Lopes, *Oliveira Martins e as contradições da Geração de 70*, Porto, Biblioteca Ferianos, 1946. E, em perspectiva inversa: A. J. Saraiva, «Dois ritmos da obra de Oliveira Martins», *Para a História da Cultura em Portugal*, 2.ª edição, Lisboa, Publicações Europa-América, 1972, pp. 223-246; A. Santos Silva, *Oliveira Martins e o Socialismo. Ensaio de leitura crítica*, Porto, Afrontamento, 1979.

Em 1874, regressa a Portugal, indo viver para o Porto.

Funda por essa época uma nova publicação, a *Revista Ocidental*, em que publica alguns artigos.

Nesta cidade, concorre sem sucesso às eleições pelo Partido Socialista, em 1878 e em 1879, após o que, saindo goradas a suas tentativas para entrar no Partido Regenerador, em virtude da rejeição liminar de Fontes Pereira de Melo, vem a enfileirar pelo Partido Progressista.

Será através deste partido que chegará, por um curto período, ao governo, sobraçando a pasta da Fazenda sob a égide de outro influente especialista de Finanças, José Dias Ferreira (de 7 de Janeiro a 27 de Maio de 1892).

Morreu em Lisboa, a 24 de Agosto de 1894 ([1]).

Eis-nos, pois, agora, na ingência de comprovar o que dissemos, através de uma panorâmica do pensamento político de Oliveira Martins ao longo das três décadas em que sobre esta questão produziu doutrina.

A tarefa não é particularmente difícil, dada a constância de orientação que de cabo a cabo lhe assiste.

Com efeito, as grandes questões da sua doutrinação e as grandes soluções para que se inclinou mantêm-se as mesmas ao longo de todo aquele período.

Sem dúvida que notamos uma evolução do seu pensamento e, com ela, um abandono de certas opções específicas em favor de outras: o evolucionismo mecânico que o norteava nas obras sobre *O Socialismo* parece desaparecer sob o seu tão reivindicado pessimismo (expressão tão obsessiva nos últimos textos que dir-se-ia poder figurar como designação da sua filosofia, nomeadamente política) ([2]); a difusa simpatia pelas formas directas de democracia e pelo federalismo proudhoniano dos primeiros tempos são expressamente recusados nos derradeiros; e o republicanismo do início verga-se finalmente à muito citada verdade pragmática de Herculano, segundo a qual, sendo garantidos certos princípios, tanto lhe dava que o governo se produzisse a partir de um trono, de uma poltrona ou de uma tripeça ([3]).

Todavia, à luz do que dissemos, nada disto é, no caso deste pensamento, mais do que superfície, porque acerca de tudo se poderia dizer o que o próprio decla-

([1]) A partir deste momento, citamos, com ligeiras alterações, parte de um artigo por nós publicado em 1996 na revista *Vértice* sob o título «O Conceito de Democracia em Oliveira Martins» (71, pp. 105-112). Os quatro primeiros parágrafos deste ponto também foram nele colhidos.

([2]) Relembre-se a justificada referência de Basílio Teles a este respeito.

([3]) A. Herculano, *Cartas*, I, p. 213 (carta de 10-12-1870). Martins repete frequentemente esta expressão nos últimos textos: assim na *Província* de 28/8/1885 (*Dispersos*, I, p. 128) e de 18/9/1886 (*op. cit.*, p. 64).

ra para o último ponto: que, dados certos princípios, tudo o mais é, como diria Herculano, meramente «disciplinar» ([1]).

Ora estes princípios (os «dogmas» verdadeiramente, uma vez mais nas palavras de Herculano) são precisamente os que respeitam às decisões nucleares acerca daquelas questões reitoras: a relação entre indivíduo, sociedade e Estado; e a atitude perante a liberdade e a igualdade.

Ora, no que toca a estas decisões, elas estão tomadas desde o início da produção escrita de Oliveira Martins e mantêm-se ao longo de todo o seu desenvolvimento.

Podemos resumi-las numa única expressão, que simultaneamente singulariza o ideário martiniano: «socialismo de Estado».

Vemo-lo claramente apresentado e defendido num artigo com este título publicado no *Jornal do Comércio do Rio de Janeiro* em 1870 ([2]), na época da gestação, portanto, das duas obras sobre *O Socialismo;* vemo-lo depois novamente sugerido, como «socialismo catedrático», no ensaio programático «Socialismo e Democracia», de 1874 ([3]), ainda antes, pois, da decisiva inflexão que se segue ao opúsculo central *As Eleições* (1878); vemo-lo ainda nestes termos em «O Socialismo Contemporâneo», extensa recensão de 1885 ([4]); e encontramo-lo finalmente no artigo «Os Partidos Políticos», publicado na *Província* em 1887 ([5]).

Mas em que consiste, para Oliveira Martins, este «socialismo de Estado»?

Decerto, não exactamente o mesmo que o alegadamente praticado por Bismark, que ele, aliás, por vezes comenta; mas decerto progressivamente mais próximo do proposto pelos «socialistas catedráticos», na Alemanha e também em França, com cujas teses apresenta notável sintonia ([6]).

Aquilo, contudo, em que precisamente uma tal sintonia se verifica escapa ao controlo historiográfico das influências efectivamente sofridas por Martins em cada uma das «fases» por que é suposto distribuir-se a sua ideação, porque justamente está presente desde o início e em cada uma delas, como aqueles mesmos princípios enformadores das sua doutrinação política.

Ora é evidentemente a esses, mais do que às analogias que, depois de os circunscrever, podemos estabelecer com outras ideações congéneres, que devemos

---

([1]) *Ibidem.*

([2]) «Socialismo de Estado», reeditado em *Política e História,* I, pp. 45-49.

([3]) Cf. «Socialismo e Democracia», p. 184: «Se *a ciência alemã* não fosse uma expressão de que tantos charlatães têm abusado, diríamos que o socialismo positivo é o dos professores da Alemanha [...]».

([4]) «O Socialismo Contemporâneo», *Política e Economia Nacional,* pp. 71-86. E cf. p. 83: «Pela nossa parte, também *socialistas catedráticos* quanto ao processo político [...]».

([5]) «Os Partidos Políticos», *Província,* 23-6-1887 (reeditado em: *Dispersos,* I, pp. 23-30).

([6]) Cf., em especial, «O Socialismo Contemporâneo».

chamar, no seu conjunto, o socialismo de Oliveira Martins e, em particular, o seu socialismo de Estado.

Podemos sintetizá-lo em quatro grandes tópicos, que justamente se mantêm ao longo de toda a sua doutrinação.

Em primeiro lugar, a afirmação clara de um primado da sociedade sobre o indivíduo: a sociedade é um «todo orgânico» (1), um «grande organismo, vivo e autónomo» (2), de tal modo que o indivíduo dela separado, isto é, separado da função que nela concretamente desempenha, é uma pura abstracção (3). Esta ideia-força percorre a totalidade do pensamento político martiniano, pelo menos desde o artigo intitulado «Socialismo de Estado» (4) e desponta continuamente nas duas décadas seguintes, alcançando porventura a sua formulação mais extrema no texto notável, mas um tanto tenebroso, a que Martins deu o sugestivo título de «Razão de Estado» (1888) (5).

Em segundo lugar, e na decorrência do primeiro tópico, a declaração de um carácter «positivo» do Estado, para lá da soma dos cidadãos que o constituem e dotado de natureza e finalidades próprias que sobrelevam as dos indivíduos singularmente encarados. Também aqui encontramos esta ideia expressa pelo menos desde *Portugal e o Socialismo* (6) na alegada fase proudhoniana de Martins, e reiterada ao longo dos seus textos subsequentes (7); deve reconhecer-se muito embora,

(1) Cf. *As Eleições*, p. 282 e *passim*. Atente-se especialmente na linguagem recorrente: a sociedade é «organismo», «totalidade», «corpo» e o indivíduo «átomo», «elemento», «molécula», etc.

(2) Cf. «Liberdade de Cultos», *A República*, 1870 (reeditado em *Política e História*, I, pp. 69-85; para a citação, p. 77).

(3) Cf. em particular *As Eleições*. Mas veja-se também: «Socialismo de Estado», *passim*; *Portugal e o Socialismo. Exame Constitucional da Sociedade Portuguesa e sua Reorganização pelo Socialismo*, Lisboa, Guimarães, 1953, pp. 21-22, 36-38; «Os Partidos Políticos, *passim*; «Pessimismo», *Repórter*, 29/9/1888 (reeditado em *Dispersos*, II, ed. António Sérgio, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1924, pp. 73-88; cf. pp. 80-84).

(4) Veja-se em especial a fórmula expressiva com que finaliza o artigo: «Tal é, portanto, o alcance e a significação do movimento hoje declarado em todas as nações europeias com o nome de socialismo de Estado: é uma reacção contra o inorganismo social proclamado pela anglomania, e que tem como princípio o egoísmo e como fórmula a concorrência.» («Socialismo de Estado», p. 49.)

(5) «Razão de Estado», *Repórter*, 13/3/1888 (reeditado em *Dispersos*, I, pp. 7-17). Mas veja-se ainda: *Teoria do Socialismo. Evolução Política e Económica das Sociedades na Europa*, Lisboa, Guimarães, 1974, pp. 66-68; «Socialismo e Democracia», pp. 203-204; «O Ultramontanismo», *Revista Ocidental*, 1875 (reeditado em *Política e História*, I, pp. 247-274; cf. pp. 273-274); «Questões de Política Positiva», pp. 48-49; «Os Partidos Políticos», p. 24; «O Descrédito da Política», *Repórter*, 19/1/1888 (reeditado em *Dispersos*, I, pp. 33-42; cf. pp. 40-41).

(6) Cf. *Portugal e o Socialismo*, pp. 219, 228.

(7) Veja-se em particular: *As Eleições*, pp. 303, 306-307 e nota, 315; e «Razão de Estado», *passim*.

naquele texto como nos que se situam temporalmente nas suas cercanias, alguma hesitação a este respeito, designadamente quanto a um maior papel atribuído ao indivíduo do que o que posteriormente lhe será concedido ([1]), ou quanto a uma eventual solução «associacionista» da origem e natureza do Estado ([2]).

Em terceiro lugar, a conclusão crítica ou negativa das duas ideias anteriores: a condenação do individualismo liberal, essencialmente atomizador da sociedade por fixação no indivíduo abstracto, e, consequentemente, de todas as formas de liberalismo económico e político, nomeadamente a que se plasma na adopção do sistema representativo parlamentar, por ele crismado como representação «individual» ([3]), e do método de sufrágio inorgânico e individualizado que lhe correspondia. Uma vez mais, também acerca deste ponto vem de longe a doutrina martiniana: encontramo-la pelo menos desde o artigo «A Democracia em Portugal», redigido em 1868 ([4]), acompanhando depois com particular constância a ideação política de Martins ([5]).

Em quarto lugar, o suposto pelo qual o seu ideário se distingue das posições simplesmente antidemocráticas e, pelo contrário, se afirma como simultaneamente democrático e socialista: a perspectivação da sociedade do porvir como aquela em que se deveriam aliar (ou fatalmente se aliarão, na linguagem evolucionista do início) liberdade e igualdade.

Tocamos aqui, todavia, o ponto nuclear da doutrinação política de Oliveira Martins.

É que, na relação projectiva entre a liberdade e a igualdade, o primado é sempre, tácita ou expressamente, atribuído a esta.

Não significa isto, evidentemente, que se preveja ou deseje a igualdade sem liberdade: que seria, na verdade, a própria contradição do projecto daquela aliança entre liberdade e igualdade, pela qual de resto, nos seus próprios termos, se aliam simultaneamente a democracia e o socialismo ([6]) e portanto se torna possível a sua «democracia socialista» ([7]).

([1]) Cf. *Portugal e o Socialismo*, pp. 36-38.

([2]) Cf. «Liberdade de Cultos», pp. 77-78. Mas é esta, em geral, a doutrina defendida nas duas obras sobre *O Socialismo*.

([3]) Cf. «Lista Única e Voto Uninominal», *Política e Economia Nacional*, p. 64.

([4]) «A Democracia em Portugal», *A Revolução de Setembro*, 1868 (reeditado em *Política e História*, I, pp. 1-10).

([5]) Cf. «Socialismo de Estado», *passim*; *Teoria do Socialismo*, pp. 16, 52, 66-68, 90; *Portugal e o Socialismo*, pp. 21-22, 36-38; «Socialismo e Democracia», pp. 203-204; *As Eleições*, *passim*; «Questões de Política Positiva», pp. 38-39, 49; «Os Partidos Políticos, p. 24; «Pessimismo», pp. 80-88.

([6]) Cf. «Socialismo e Democracia», pp. 191 e 207-208.

([7]) Nestes termos, por exemplo em *Portugal e o Socialismo*, p. 220 (e cf. pp. 36-38).

Mas porque se faz sempre depender a liberdade da realização da igualdade («a Igualdade é a fonte da Liberdade», diz-nos ele numa tese fundamental de *Portugal e o Socialismo*) ([1]) e principalmente porque, na própria determinação do sentido destes conceitos, se abre implicitamente o lugar para uma hierarquia valorativa em que eles se encontram incluídos: a liberdade é do domínio do instinto animal, a igualdade do domínio do impulso moral; mais do que isso, a liberdade é a condição da existência humana *individual*, a igualdade projecto da sua existência *social* ([2]).

Ora esta dupla avaliação comporta, evidentemente, consequências determinantes para a compreensão dos dois conceitos em presença e bem assim para a compreensão da sua mútua relação.

Desde logo, é ela que permite justificar a própria subordinação da liberdade à igualdade: pois, para uma filosofia que atribui o primado à sociedade em nome do carácter abstracto do indivíduo, a recondução da liberdade à pura individualidade, isto é, àquilo que nela é justamente pura animalidade, condena-a necessariamente, no contexto da sociedade em que o homem unicamente se realiza enquanto homem, a um equivalente estatuto de virtualidade e abstracção, que apenas pode ser superado pela consumação da igualdade, não já jurídica ou política, que precisamente a liberdade civil garante, mas económica e social.

Todavia, precisamente por isso, é o próprio plano jurídico-político que aqui surge condenado como insuficiente para determinar a igualdade *e a liberdade*, de tal modo que, sob a reivindicação de um primado do socioeconómico sobre o político, em que com novos termos se expressa uma vez mais o primado da igualdade sobre a liberdade, esta última vem a ser objectivamente preterida naquele seu significado jurídico e político e reformulada como um direito puramente social do homem organicamente enquadrado, mas por isso mesma limitada, entretanto, pela finalidade social de realização colectiva da igualdade.

É, pois, toda a herança da Revolução Francesa que aqui surge posta em causa. Não já apenas o primado do indivíduo e a sua concepção «atómica» e «abstracta»: mas a própria ideia de liberdade individual e a sua compreensão à luz de um conjunto de direitos civis que a garantem e promovem e de um conjunto de fórmulas jurídico-políticas em que, ao nível do Estado, se expressa.

([1]) *Portugal e o Socialismo*, p. 14. Cf. «Socialismo e Democracia», pp. 194-195, 199-200, 215-216.

([2]) É toda a doutrina do ensaio «Socialismo e Democracia». Veja-se, em especial, p. 193: «Porque a Igualdade sem a Liberdade é uma tirania, e vice-versa uma aberração. Igualdade é a lei do espírito, ditame e critério da vida moral e social; Liberdade é a lei da natureza, fatalidade da existência animal. Supor uma colecção de indivíduos absolutamente iguais é sair fora do reino humano; e supor uma colecção de indivíduos absolutamente livres é sair também fora, por outra parte, do reino humano. No primeiro caso devemos subir até aos anjos, mas no segundo temos de chegar às bestas.»

E, por isso mesmo, é solidária em Oliveira Martins a progressiva impugnação da noção de «direitos humanos» e a progressiva reivindicação de uma autoridade majestática do Estado, entendido como personificação dos fins próprios da sociedade globalmente entendida ([1]).

O primado da sociedade constitui deste modo, em Martins, o primeiro princípio da sua ideação política. Todavia, um tal primado conduz igualmente a uma subordinação da liberdade à igualdade, a qual se expressa na objectiva negação daquela, no sentido que a referida tradição lhe confere.

Ora é esta sistemática, no seu princípio e nas suas consequências, que permite caracterizar o pensamento político de Oliveira Martins tal como ele resulta dos quatro grandes tópicos que o estruturam. A aliança projectada de liberdade e igualdade, sob o primado desta e nos termos desta, aponta decerto para um ideário socialista: mas a vinculação deste ideário a um primado da sociedade como «todo orgânico» representado pelo Estado permite indubitavelmente caracterizá-lo como um socialismo de Estado.

Na sua actual circunscrição, todavia, o «socialismo de Estado» de Martins revela com clareza a resposta implícita que nele se dá ao problema da «vontade geral» e, portanto, o peculiar conceito de democracia que prefigura.

Na verdade, a «vontade geral» não é em momento algum posta em causa: ela é simplesmente reinterpretada como a *vontade do Estado*, encarado este, no seu carácter positivo, como personificação da sociedade organicamente entendida. Ora se, no contexto da democracia liberal, o indivíduo abstracto seria abstractamente representado pelo sufrágio individual, no contexto desta democracia socialista, é à sociedade como tal, isto é, como todo orgânico, que cabe agora representar-se, de um modo que não pode deixar de ser, ele também, orgânico.

([1]) Veja-se *As Eleições*, p. 295: «A oposição da Democracia naturalista e do Socialismo deve cessar, desde que a primeira abandone a quimera dos *direitos do homem*, e logo que o segundo reconheça os irrefragáveis *direitos do cidadão*. Só quando esta aproximação se consumar, terminará a crise que ameaça despedaçar as sociedades modernas...»; e, a poucas linhas de distância: «A autoridade é com efeito inata nos homens, mas não se manifesta senão correlativamente ao desenvolvimento e actividade da inteligência. A soberania popular é, portanto, uma abstracção metafísica, e na esfera das realidades concretas só há soberania onde há inteligência; e a inteligência e a soberania provém da actividade social dos homens e não da sua qualidade natural ou social: provém da cultura, não provém da espécie.» (Pp. 295-296.) Ainda no mesmo artigo: «Abandonem os partidos radicais a ideologia para se tornarem políticos; abandone a democracia a quimera dos direitos do homem, condenados pela ciência, *e creia que só na sociedade há direitos*» (p. 313, sub. nosso); e à frente: «Um Estado, órgão fiel da vontade social, sobranceiro na sua majestade, aclamando a sua justiça, como a brônzea estátua do herói quando se levanta no meio de uma praça sobre as cabeças da multidão. O Estado, qual outro herói, saiu do nosso sangue: não é um poder que se nos impõe, é uma força por nós criada, as suas obras fazem dele uma coisa que sem ser diversa do que somos, nos excede porque nos representa a nós mesmos de um modo sintético ou ideal.» (P. 315.)

Eis, pois, que a representação individual cede o passo à representação orgânica: e eis também que, com ela, a reflexão teórica sobre o sentido da democracia se converte programaticamente no projecto prático de reorganizar a democracia.

É esta passagem que o celebrado opúsculo sobre *As Eleições* realiza: e aquela que por isso mesmo exige de nós uma breve atenção, em cada uma das grandes unidades que tacitamente o constituem.

Num primeiro momento, meramente negativo, o opúsculo renova, na sua máxima extensão e profundidade, a condenação da representação individual, sustentando-a em quatro critérios fundamentais: o carácter orgânico da sociedade, que cada um dos indivíduos só representa na medida em que for encarado na sua concreta função social; o valor técnico e científico da administração do Estado, que não se compadece com a «brutalidade numérica» do sufrágio indiferenciado, mas exige a representação de cada ordem ou corporação pelos seus pares e o exercício da autoridade como «função da inteligência»; os factores perturbadores da própria fidedignidade do voto (como o tráfico dos sufrágios e a influência dos «caciques»); e as consequências perversas dos sistemas eleitorais de representação parlamentar, permitindo por vezes que mesmo a regra de ouro do primado das maiorias seja por eles concretamente violada ([1]).

Curiosamente encontra-se uma excepção ao valor desta crítica na emergência providencial da *vox populi* durante as grandes crises, a qual, ainda que solidária, no seu carácter de individuação do colectivo, da própria organicidade da sociedade, revela aqui uma indesmentível nostalgia pelas formas directas de exercício do poder e principalmente a tentação imperial e caudilhista que sempre seduziu o pensamento de Martins ([2]).

No segundo momento, apresentam-se as teses sobre a natureza da sociedade que virão a requerer a representação orgânica.

Desde logo, a noção central da sociedade como «todo orgânico», numerosas vezes e de muitas formas reiterada.

Depois, a reivindicação da soberania para a sociedade e não para o indivíduo, expressão jurídica do primado da sociedade, a que, aliás, fizemos já referência na implícita reformulação do conceito de vontade geral. «A verdadeira soberania está pois na sociedade, não está nos homens», declara o próprio Martins ([3]).

([1]) Para o primeiro aspecto, veja-se, *As Eleições*, pp. 286, 287, 290, 295-296, 307-308, 318-319; para o segundo: 283-284, 295-296; para o terceiro: pp. 275, 277, 282; e para o quarto: 288-290.

([2]) Cf. *ibidem*, pp. 281-283.

([3]) Vale a pena acompanhar a passagem completa: «Tão falso é o direito divino como a soberania do homem. O homem é um animal cheio de fraquezas. Só a sociedade o nobilita, só a inteligência o enobrece. A verdadeira soberania está pois na sociedade, não está nos homens, porque entre a assembleia de uma nação culta e assembleia de hotentotes há mais distância, do que entre esta e a dos quadrumanos.» Mas, na mesma linha, veja-se ainda pp. 313, 323.

Finalmente, o apelo para a ordem e para a autoridade como atributos fundamentais do Estado, contra a anarquia formal em que o individualismo liberal se estriba e a oligarquia em que materiamente se converte.

Na sua expressão lapidar (1),

«O carácter transcendente da autoridade morreu, mas não pode morrer o seu carácter religioso, sob pena de anarquia e de caos. A autoridade é um dogma, os actos cívicos são o culto de uma religião que tem por deus a sociedade.»

Estas teses virão a ser complementadas no artigo «Razão de Estado», onde, a par da sua recapitulação, se adensará o aspecto totalitário desta concepção da sociedade, vendo-se agora ela representada no Estado como na sua «alma colectiva», de algum modo já antecipada naquela inspirada apologia da *vox populi* (2).

No terceiro momento, propõe-se propriamente o modelo de reorganização da democracia adequado a semelhante concepção da sociedade e, portanto, à superação das deficiências inerentes à democracia liberal, preconizando a constituição de uma Câmara de representação orgânica, eleita não por sufrágio directo e universal dos indivíduos eleitores mas por sufrágio indirecto dos cidadãos, dentro da ordem em que se inscrevem e que por isso mesmo os eleitos representam, no grande quadro do organismo social (3).

Este, pois, o programa de reorganização da democracia em que desemboca a reflexão política de Oliveira Martins.

A doutrina nele expendida representa sem dúvida uma novidade, se a encararmos no seu aspecto sistemático.

Todavia, ela nada mais faz do que justamente erigir em sistema, quanto ao problema da representação, os princípios constantes daquela mesma reflexão: a defesa da democracia e da necessidade da sua reorganização num sentido antiliberal; a crítica à representação parlamentar e a reivindicação consequente de uma representação orgânica.

Ora, estes princípios não são senão os grandes traços que definem e distinguem o conceito martiniano de «democracia socialista», naquilo em que ele aqui se joga: a determinação da noção de «vontade geral», a decisão acerca do estatuto da representação e do modelo de sufrágio popular a adoptar. E, neste sentido, a proposta política de Martins representa este pensamento precisamente naquilo em que constitui uma excepção: o que de outra forma significa, na linguagem do início, que ele é exemplar pela sua própria originalidade.

Haverá evolução nessa proposta?

(1) *As Eleições*, p. 306. Cf. pp. 301-310, 314-315.
(2) Cf. pp. 7-13.
(3) Veja-se especialmente pp. 316-331.

Sem dúvida: mas apenas nas formas adoptadas.

E o exemplo paradigmático do carácter mais superficial do que profundo de uma tal evolução deixa-se surpreender nas adaptações pragmáticas que o projecto de *As Eleições* lhe vem posteriormente a merecer, propondo uma realização mitigada da representação orgânica, pela adopção da lista múltipla para a Câmara baixa, eleita segundo o modelo parlamentar, e pela reformulação da Câmara alta, que passaria agora a constituir a sede da representação orgânica (1).

Ora, o que é verdadeiramente curioso no destino histórico desta proposta e na influência que inegavelmente veio a ter nos mais opostos quadrantes políticos da primeira metade do século XX é o facto de esta se ter exercido precisamente segundo as duas versões, estrita e mitigada, que Martins lhe conferiu.

O Integralismo Lusitano, aderindo ao seu combate contra o liberalismo, contra o «individualismo abstracto», contra o sistema parlamentar, contra os partidos políticos, bem como à sua defesa de um Estado forte personificando o primado da sociedade na sua organicidade, mas ignorando do mesmo passo a sua permanente insistência numa democracia que se realiza *pela igualdade*, veio a integrar programaticamente a proposta original da representação orgânica (2).

Já a doutrina corporativa da Constituição de 1933, situando-se muito embora num mesmo horizonte doutrinário, veio a adoptar a sua versão mitigada, reconhecendo duas Câmaras com origens e modos de representação distintas.

Inversamente, a *Seara Nova*, ainda que no quadro de um socialismo liberal, veio igualmente a reconhecer a necessidade de uma reorganização da democracia e a aceitar alguma coisa da proposta martiniana. Aqui, no entanto, não se tratará já, excepto para posições marginais e menos autorizadas, de uma representação orgânica (3), mas antes de uma procuração *técnica*, pela qual se pretendia apoiar a

(1) Cf. «Advertência», *Política e Economia Nacional*, p. XI; «Questões de Política Positiva», p. 52; principalmente «Lista Única e Voto Uninominal», *passim*. Trata-se contudo apenas de uma adaptação pragmática da proposta original, como claramente resulta da defesa da representação orgânica em «Questões de Política Positiva» (pp. 48-49), bem como da alegação das suas dificuldades em «Lista Única e Voto Uninominal» (pp. 65-66) como único motivo para a adopção desta última solução.

(2) Para a inclusão da representação orgânica nas propostas do Integralismo Lusitano, veja-se a obra programática de Fernão da Vide, *O Pensamento Integralista. Seus Fundamentos Histórico-Científicos. Determinação e Oportunidade do seu Objectivo Social e Político*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1923, em especial o capítulo relativo ao conceito de representação (pp. 64-71) e as propostas finais (pp. 80-84).

(3) Defendida, por exemplo, por José Rodrigues Miguéis nos artigos «União da Mocidade Republicana» (*Seara Nova*, 32, 1 de Março de 1924), «Política, Parlamento e Competência»(*Seara Nova*, 39, Novembro/Dezembro de 1924) e «Salvemos o Parlamentarismo» (*Seara Nova*, 70, 16 de Janeiro de 1926), bem como por Mário de Castro em «Princípios Fundamentais de uma Democracia Organizada» (*Seara Nova*, 45 e 46, Maio de 1925).

decisão política do órgão eleito por sufrágio individual no aconselhamento das «competências» (¹), de um modo afinal semelhante, no plano puramente abstracto do desenho jurídico, ao que aquela Constituição veio consagrar.

Em todo o caso, nesta tripla solução quanto ao problema da representação é ainda a proposta martiniana que, de um modo ou de outro, se faz sentir.

E as diferenças entre cada uma destas soluções constituem outros tantos afastamentos de raiz em relação à matriz em que aquela proposta originalmente se integrava, ora convertendo a reorganização da democracia que a animava numa expressa negação da democracia, ora pensando-a no quadro dum regresso à sua linhagem liberal, pela reconciliação da «democracia socialista» com o primado do indivíduo.

4. A recepção do Marxismo

4.1. Breve enquadramento histórico-ideológico

O facto, o facto nu e cru, é que não há marxistas em Portugal no século XIX.

Há alguns, raros, indícios de interesse teórico pela obra, especialmente económica, de Marx.

Há alguns, muito poucos, sinais de penetração de ideias marxistas no movimento operário.

E há algumas notícias de contactos dos socialistas portugueses com a corrente marxista da Internacional e da influência desta sobre a evolução das organizações revolucionárias portuguesas.

Nestas três vertentes se cifra a recepção do marxismo em Portugal.

Delas falaremos agora.

4.2. Os contactos

A história, tal como chegou aos nossos dias, começou pelos contactos promovidos pela Internacional, através dos delegados espanhóis, de tendência bakouninista, Francisco Mora, Tomás Gonzalez Morago e Anselmo Lorenzo, junto dos elementos socialistas do Centro Promotor do Melhoramento das Classes Laboriosas, designadamente Fontana, Antero, Batalha Reis, Nobre França e Eduardo Maia.

(¹) Veja-se o «Programa Mínimo de Salvação Pública» (*Seara Nova*, 12, 15 de Abril de 1922) e a «Carta Aberta Dirigida a Sua Exa. o Presidente da República pelo Grupo Seara Nova» (*Seara Nova*, 27, Outubro/Novembro de 1923).

As reuniões, que remontam aos anos de 1870 e 1871, foram levadas a efeito em casas particulares e locais públicos discretos (a mais famosa delas realizou-se no Tejo, numa barcaça, a evocar os encontros clandestinos que os funcionários comunistas virão a fazer um século mais tarde, sob o salazarismo).

Inesperadamente, atento o facto de os contactos terem sido estabelecidos por elementos bakouninistas, vai acentuar-se rapidamente a influência da linha marxista da Internacional sobre os dirigentes portugueses (Maia será uma excepção), embora sem nenhum reflexo na assimilação doutrinária e relativamente pouca na prática política.

Esta influência parece ter-se ficado a dever à relação, epistolar ou mesmo pessoal, com Engels e, sobretudo, com Paul Lafargue, em quem, aliás, virá a ser delegada a representação do movimento português no Congresso de Haia (1872), em que a maioria dos socialistas portugueses (José Fontana, Antero, Azedo Gneco, Nobre França) apoia, por seu intermédio, a facção marxista contra a bakouninista.

Um ano antes, havia, contudo, sido já criada a primeira organização especificamente socialista em Portugal, a Associação Protectora do Trabalho Nacional, que surge por dissidência do Centro Promotor.

No ano seguinte, inicia-se a publicação do jornal *O Trabalho*, dirigido por João Bonança (entre Janeiro e Novembro de 1872), que funcionará como órgão oficial daquela associação.

Ainda em 1871, embora em data incerta (apenas sabemos da sua existência por um manifesto publicado em Novembro desse ano), é constituída a Federação Portuguesa da Associação Internacional dos Trabalhadores, de que, a partir de 1872, Nobre França será o secretário-geral.

O ano de 1872 é também o da fundação da mais importante organização socialista até à criação do partido: a Associação Fraternidade Operária, em que ainda se reúnem todos os dirigentes envolvidos no processo desde o seu início.

No ano seguinte, Azedo Gneco ascende à liderança da secção de Lisboa da Federação Portuguesa da Associação Internacional dos Trabalhadores (ou Associação Socialista 18 de Março), conferindo-lhe maior consistência política e estratégica, num sentido mais afirmativamente marxizante.

Animada por esta, a Associação Protectora do Trabalho Nacional e a Fraternidade Operária fundem-se (Outubro de 1873) na Associação dos Trabalhadores da Região Portuguesa, que passa a funcionar como núcleo económico-social da Internacional em Portugal. A nova organização adopta uma estrutura federalista de base local, regional e nacional, surgindo, de imediato, centros regionais em Lisboa e no Porto.

Em 1875, é fundado o Partido Socialista de Portugal, também animado pela Federação Portuguesa da Associação Internacional dos Trabalhadores, com o objec-

tivo de lhe fornecer um núcleo político, de acordo com a estratégia gizada por Gneco.

Do seu conselho geral fazem parte José Caetano da Silva, Azedo Gneco, Agostinho José da Silva, Nobre França e António Joaquim de Oliveira.

No mesmo ano, é criado o jornal *O Protesto*, órgão oficial do Partido, naturalmente sob a direcção de Azedo Gneco.

Três anos volvidos, dá-se outra reorganização, com a fusão do Partido Socialista de Portugal e da Associação dos Trabalhadores da Região Portuguesa num novo Partido Socialista Operário Português.

Convergentemente, os respectivos órgãos oficiais, *O Protesto* e *O Operário*, fundem-se para dar origem a um novo periódico, sob a designação de *O Protesto Operário*.

O início da década de 90 acentua uma divergência latente entre os socialistas revolucionários de Azedo Gneco e os possibilistas de Manuel Luís de Figueiredo e de Francisco Viterbo de Campos.

Estes últimos passam progressivamente a controlar o Partido Socialista Operário, servindo-se para isso dos jornais *O Protesto Operário*, de Lisboa, e *O Trabalho*, do Porto.

Em consequência, Azedo Gneco e os seus amigos saem do Partido e constituem o Partido Socialista Português, de linha filo-marxista, sob orientação daquele (1895).

Esta dissidência tomou como seus órgãos, em Lisboa, o jornal *O Revolucionário* (saiu pela primeira vez em 18 de Março de 1893) e o semanário *A Federação* (desde 17 de Dezembro do mesmo ano). Azedo Gneco fazia parte da redacção de ambos, sendo mesmo o redactor principal deste último.

No final do século, o movimento socialista, já cindido em duas correntes e duas organizações, vem a conhecer uma terceira, com a criação da Concentração Republicana-Socialista, favorável à aliança dos dois movimentos (1899).

É o princípio do fim da corrente socialista, como facção autónoma e minimamente influente.

4.3. As ideias

O socialismo revolucionário de Azedo Gneco, não podendo considerar-se marxista, configura, sem dúvida, a corrente do movimento operário que mais sofre a influência dele até à criação da Federação Maximalista, já na segunda década do século XX.

Insistindo especialmente nos contrastes com o ideário utopista que, como vimos, dominou o pensamento socialista até então, podemos caracterizar aquela escola com base na adopção dos princípios que a seguir se enunciam.

Em primeiro lugar, a afirmação do primado do económico sobre o político, com indiferença à forma do regime e canalização da luta operária para as reivindicações sociais (reconhecimento do direito à greve, jornada de 8 horas, descanso dominical, proibição do trabalho nocturno, aumento de salários, protecção do trabalho dos menores e das crianças, higiene e salubridade das oficinas, assistência na doença e na velhice, alargamento do ensino gratuito e formação de ensino profissional, distribuição de baldios por associação de trabalhadores rurais, etc.).

São inúmeras, sucessivas e reiteradas as tomadas de posição do Partido Socialista, desde a sua fundação, neste sentido.

Este surge, aliás, em ruptura com os republicanos, mercê designadamente do discurso de José Fontana oportunamente citado.

Mas a mais vigorosa declaração de distanciamento e repúdio dos socialistas em relação às pretensões hegemónicas do Partido Republicano é a tomada de posição do Conselho Federal do Norte do Partido Socialista Operário após a revolução republicana de 31 de Janeiro de 1891, onde se lê (1):

«A sociedade portuguesa vai corruptíssima e, no modo de ver dos membros do Conselho Federal, tão corruptos estão os burgueses monárquicos como os republicanos. O Conselho Federal não crê que do advento da república advenha a felicidade das populações da região portuguesa, porque sabe que também no partido republicano, na sua própria imprensa, há também jesuítas e hipócritas, desde aqueles que sonharam com os empregos do Estado até aos que nos dizem diariamente de que cor são os paramentos em tal ou qual templo. [...] Ao Conselho Federal não escapa que a sociedade portuguesa se esfacela e, por isso, nunca irá na corrente da corrupção. Não procurará nunca transformar o *Partido Operário Socialista* em *partido operário republicano*. A sua conduta será: intransigência com os monárquicos e com os republicanos; guerra sem tréguas à burguesia. Um dia operado um movimento republicano, o Conselho Federal nunca concorrerá para que se levantem trincheiras donde mais tarde a burguesia fuzilará os operários; nunca dará o seu concurso a uma causa cujo programa conhecido se resume unicamente na substituição do rei por direito divino por outro rei a que chamam presidente da república, embora por uma suposta vontade popular; nunca dará o seu concurso a uma república sem programa, porque os processos a seguir pelos republicanos portugueses serão, com toda a certeza, os mesmos que seguem os monárquicos nacionais e as repúblicas estrangeiras.»

Para grande desespero (e até incompreensão) dos republicanos, a guerra agora era outra.

(1) *O Protesto Operário*, 480, 1891.

Todavia, como o pronunciamento sublinha com clareza, o mais grave ponto de divergência entre republicanos e socialistas a este respeito estava no facto de os primeiros, segundo estes, não terem programa para a República, a qual se resolvia, portanto, numa mera questão de chefatura do Estado. E isto, achavam eles, era curto. A história veio inegavelmente a dar-lhes razão.

Um segundo aspecto que identifica o programa dos socialistas revolucionários é a sua adesão à tese marxista da luta de classes e, consequentemente, à do partido de classe.

Vale a pena ler, sobre este ponto, o documento aprovado na I Conferência Nacional Socialista, promovida em Lisboa, de 11 a 15 de Fevereiro de 1882, de que se transcreve uma parte ([1]):

«Considerando que a lei do desenvolvimento das sociedades tem sido a luta constante das classes.

«Considerando que na sociedade actual duas classes estão em luta pelo antagonismo dos interesses: uma, representativa do capital, que se constitui por uma minoria; outra, representativa do trabalho, constituída pela grande massa dos trabalhadores, ou seja, a maioria da sociedade.

«Considerando que, seja qual for a forma do governo, monárquico ou republicano, onde impera a classe capitalista, nunca as classes trabalhadoras deixarão de ser exploradas.

«Considerando que a tutela que o capital impõe às classes trabalhadoras não pode desaparecer senão pelo esforço dos próprios trabalhadores.

«São de parecer:

«1.º) que se mantenha a constituição estabelecida da classe trabalhadora em partido político distinto, à parte todos os existentes, visto que os partidos da classe possuidora, quer monárquicos, quer republicanos, são contrários ao proletariado, como partidos que são da classe exploradora do mesmo proletariado;

«2.º) que, por consequência, o Partido Operário Socialista se declara intransigente, isto é, não aceita desvio algum ao seu ideal e mantendo firme todos os princípios e todas as reclamações do seu programa, actuando assim com lealdade, levantado e dignamente na defesa dos interesses proletários.»

Este ponto encerra naturalmente um terceiro.

Tal é a concepção do movimento socialista como um movimento essencialmente de classe, representando o proletariado explorado, cuja emancipação, pela revolução social, constitui justamente o objectivo do movimento.

([1]) *O Protesto Operário*, 33, 1882.

Na tese aprovada no IV Congresso Socialista, realizado no Porto, entre 23 e 25 de Outubro de 1880, sobre «os meios de acção, de propaganda, de coesão e desenvolvimento do Partido», afirma-se justamente isto ([1]):

«O movimento socialista é um movimento essencialmente de classe, simbolizando a luta entre o trabalho e o capital.»

Mas aprecie-se também um eco explícito da ideia contida neste manifesto num documento mais tardio subscrito pelo Conselho Central do Partido ([2]):

«Companheiros! É já tempo de que todos acordemos em defesa dos nossos interesses. O capital avança intrépido, fiado na nossa indolência, preparando-se para nos arrancar as últimas regalias que ainda possuímos de liberdade e de independência. Para lhe resistirmos, só temos um meio – a associação. Agrupemo-nos, pois, todos sob a bandeira operária, *não esquecendo que a emancipação dos trabalhadores deve ser obra dos próprios trabalhadores* e de que só pela igualdade económica a liberdade será um facto verdadeiro, saindo antes das próprias condições naturais da sociedade do que dos sofismas e dos embustes dos códigos burgueses.»

Outro aspecto, inédito e ousado para a época, é a interpretação da revolução social como conduzindo à colectivização da terra e dos meios de produção.

Mais uma vez, a tese aprovada no IV Congresso Socialista fala-nos disso ([3]):

«Esta mesma razão de ser do movimento lhe ordena o uso de todas as armas ao dispor do proletariado com que possa chegar à colectivização da terra e dos instrumentos de trabalho, única e legítima resolução da questão social.»

Do ponto de vista do combate, um outro ponto que caracteriza o socialismo revolucionário é, nos seus próprios termos, o «abstencionismo», isto é, a recomendação aos trabalhadores para que não votem nos partidos burgueses e, em geral, não participem nos actos eleitorais, salvo perante uma indicação em contrário do próprio Partido, em caso de existirem condições objectivas e subjectivas para lançar candidaturas proletárias.

Esta atitude, que obviamente enfurecia os republicanos, que a consideravam uma «traição», foi, em regra, a posição adoptada pelo Partido Socialista, para desespero daqueles.

Um último aspecto extremamente importante, porque de algum modo congénito à fundação do movimento operário em Portugal, é adesão ao internacionalismo proletário.

([1]) *O Protesto*, 279, 1880.
([2]) *O Protesto Operário*, 255, 1887.
([3]) *O Protesto*, 279, 1880.

A mensagem de felicitações dirigida por Azedo Gneco ao Partido Social Democrata Alemão, por ocasião da realização de um congresso, fala melhor do que qualquer descrição ([1]):

«Companheiros: o Socialismo, arreigando nos operários o espírito da solidariedade, faz dos trabalhadores uma família. A Pátria já não existe. Todos somos súbditos do capital, vivemos a mesma desgraça e temos a mesma ideia.»

Era, poder-se-ia dizer, o marxismo possível no Portugal real.

4.4. As análises

O marxismo é praticamente ignorado no nosso país até meados dos anos 70.

Do ponto de vista teórico, isto é confirmado flagrantemente pelos dois livros sobre o socialismo de Oliveira Martins, publicados em 1872 e em 1873, com escassas referências a Marx e revelando um razoável desconhecimento e vasta incompreensão do seu pensamento.

Nesta opacidade geral, encontra-se uma única alusão ao autor antes daquela data, a saber, num trabalho escolar de Oliveira Pinto, então estudante de Direito da Universidade de Coimbra, sobre *Proudhon e a Economia Política,* que foi publicado em 1852 ([2]).

Só a partir de 1872, em *O Pensamento Social, A Voz do Operário* e *O Protesto Operário,* começam a sair traduções de autores marxistas, especialmente de Lafargue (*A Internacional* e *A Luta de Classes*) e *O Manifesto do Partido Comunista.*

Daí a importância da conferência de José Frederico Laranjo no Instituto de Coimbra, em 7 de Novembro de 1874, em que, pela primeira vez, se procurava expor o pensamento marxista em economia política, a partir das principais teses de *O Capital* ([3]).

No entanto, será Sampaio Bruno, no entender de Alfredo Margarido, «o primeiro leitor sistemático de Marx» ([4]), designadamente nas suas *Notas do Exílio,* publicadas em 1893.

Por essa altura, há, contudo, uma importante referência a Marx (que Margarido não menciona) e que, embora denotando alguma confusão ou ignorância teórica, demonstra a relevância que, no movimento operário, já era dada à sua figura.

([1]) *O Protesto Operário,* 1 de Janeiro de 1883.

([2]) Cf. Alfredo Margarido, *A Introdução do Marxismo em Portugal (1850-1930),* pp. 41-44. É a sua lição que fundamentalmente seguimos neste parágrafo.

([3]) Cf. «Origem do Socialismo», *O Instituto,* XX, 7-12, pp. 57-72.

([4]) *A Introdução do Marxismo em Portugal,* pp. 56-57.

Trata-se do editorial do primeiro número de *A Questão Social*, mensário socialista fundado em Lisboa, a 8 de Julho de 1892, onde se declara:

«Deve-se a Karl Marx a explicação científica do socialismo. Não é nosso intento discutir aqui o sistema de Marx. [...] Queremos apenas constatar que é da aplicação da teoria evolucionista aos fenómenos da produção, aplicação que ele foi o primeiro a fazer, que resulta o socialismo contemporâneo. Queremos frisar bem que é à sua obra imorredoura que se deve a organização do proletariado como força política que há-de transformar a velha sociedade. [...] Desta forma, patenteando que no seio da velha sociedade existiam os germes duma grande revolução, os pensadores trouxeram às fileiras do proletariado, que eram as multidões ignorantes, a orientação prática que faz com que o socialismo, transformado em partido de combate, apresse essa transformação social, cuja solução revolucionária, e ninguém já pode iludir-se a esse respeito, é doravante inevitável.»

Todas as outras (poucas) referências são posteriores.

Encontra-se uma na exposição de Magalhães Lima sobre a situação da Alemanha em *O Socialismo na Europa* (também não mencionada por Margarido), a qual demonstra um aflitivo desconhecimento do pensamento do autor.

Veja-se, a título de exemplo ([1]):

«O fim de Marx, em todo o seu sistema, era demonstrar que o capital não é outra coisa senão o resultado da espoliação. No fundo, a conclusão é a mesma que a de Brissot e a enunciada no famoso aforismo de Proudhon: "a propriedade é o roubo". Embora, porém, uma ou outra vez dirigisse palavras amargas aos fabricantes e financeiros, nem por isso Marx queria mal aos indivíduos: o que ele atacava era o sistema.»

Duas outras referências, mais extensa a segunda do que a primeira, encontram-se nos estudos de Serpa Pimentel (1894) e de Silva Mendes (1896) sobre o anarquismo ([2]), nos dois casos por contraste com esta escola.

Realce merece também uma série de artigos de outro aluno de Direito, António Augusto Pires de Lima, publicados, entre 1899 e 1900, em sucessivos números de *O Instituto*, sobre «As Doutrinas Económicas de Karl Marx», trabalho que, a ajuizar pelo resumo que dela dá Alfredo Margarido e pelas citações que em abono dela transcreve, revela, tristemente, mais do que a ignorância culposa do autor e a sua incapacidade e falta de esforço analíticos, o desmazelo e desleixo metodológico dos investigadores portugueses da época ([3]).

([1]) *Socialismo na Europa*, p. 153.

([2]) Respectivamente: *O Anarquismo. Estudo acerca da questão social*, Lisboa, Tipografia da Companhia Nacional Editora, 1894; e *Socialismo Libertário e Anarquismo. História e Doutrina*, s. l., s. e., 1896.

([3]) Cf. *A Introdução do Marxismo em Portugal*, pp. 69-75.

Finalmente, referem-se também a Marx dois ilustre republicanos: Basílio Teles, no segundo volume dos seus *Estudos Históricos e Económicos*; e João de Meneses ([1]), no seu ensaio crítico *A Nova Fase do Socialismo* (Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1902).

Em suma: o que estas (escassas) referências a Marx e ao marxismo demonstram, com honrosas excepções, é a incapacidade dos intelectuais portugueses da época para reconhecerem que estava ali uma coisa diferente e que estava ali uma coisa nova. Para isso, era preciso ter a paciência de o ler directamente e de o ler até ao fim. E, em regra, eles não a tinham.

Por isso, não faziam a mínima ideia do que ele dizia, nem estavam minimamente interessados em sabê-lo. O autor era difícil e escasseavam bons resumos franceses mais fáceis.

A tendência era, na maior parte dos casos (em que o interesse era puramente erudito), para o encaixar como autor de um sistema extravagante de economia política, em que verdadeiramente não valia a pena entrar, porque o essencial (pensavam eles) estava dito; ou então, quando interferia um interesse ideológico ou político, em englobá-lo na grande aspiração da humanidade para o «cristianismo moderno» (a revolução social) ou, ao contrário, em estigmatizá-lo como o homem do «socialismo autoritário» e o inspirador da linha estatista da Internacional.

O reconhecimento unânime dele como «fundador do socialismo científico» não tinha, portanto, nenhuma consequência prática nem teórica e figurava apenas como um chavão de enciclopédia que convinha mostrar conhecer.

A ignorância desta corrente no período é, pois, antes de mais, um mero sintoma do estado de atraso cultural da Academia e das elites na viragem do século.

Não há razão para os marxistas se sentirem particularmente visados.

5. O pensamento libertário e anarquista

5.1. Breve enquadramento histórico-ideológico

O anarco-sindicalismo e o sindicalismo revolucionário em Portugal são um fenómeno do século XX.

Não assim com o ideal acrata, em qualquer das suas variantes (anarquismo, socialismo libertário, anarco-comunismo), que surge algures no final do século XIX, dentro, portanto, do nosso período.

([1]) João Duarte de Meneses (1868-1918), advogado e jornalista, foi uma figura grada do movimento republicano, distinguindo-se como parlamentar, embora tenha também ocupado o cargo de ministro da Marinha no governo de João Chagas (4 de Setembro a 3 de Novembro de 1911). Veio a ser presidente do Supremo Tribunal Administrativo.

Há desde logo, como vimos, pelo menos desde os anos 50, o influxo de ideias anarquistas, especialmente de Proudhon, nos pensadores oitocentistas com preocupações sociais (não apenas nos socialistas: relembre-se o caso paradigmático de Castilho) ([1]).

Como haverá, mais tarde, na geração de 70, a forte influência deste mesmo autor francês sobre os socialistas e, em geral, sobre o movimento operário do último quartel do século, bem como, se bem que em menor grau e de modo mais difuso (o que sugere a mediação de obras de divulgação), a influência concorrente de Bakounine.

Todavia, o contacto próximo com a, à época, já extensa biblioteca anarquista, de William Godwin a Max Stirner, de Proudhon a Bakounine, de Kropotkine e Élisée Réclus a Malatesta, Jean Grave, Sébastien Faure ou Augustin Hamon, só se verifica mais tarde, embora ainda durante este período, ao contrário do que vimos suceder com o marxismo.

O mesmo se passa com a emergência de grupos de reflexão e de intervenção e, a partir deles, com a criação de correntes organizadas que se reivindiquem expressamente do ideário e que empreendam a tarefa de o divulgar, explicar e praticar, coisa que só encontramos a partir de 1886, data com o seu quê de cabalístico que tem, no entanto, uma explicação bem positiva.

É justamente a estas questões, podemos dizer históricas, da entrada e instalação do ideário anarquista em Portugal, na dupla dimensão teórica e organizacional, que dedicaremos o próximo parágrafo.

5.2. Etapas de uma implantação

A despeito do conjunto já apreciável de estudos que, desde praticamente o início do próprio movimento ([2]), o anarquismo suscitou, há ainda muito enigma a ensombrar os seus primórdios,

O primeiro texto português de indesmentível recorte anarquista que conhecemos é uma nota de «parte» (*sic*) da redacção de *O Pensamento Social*, no número de Julho de 1872, a desvincular-se da «doutrina expendida» acerca do Estado no artigo «A Política do Socialismo» de Antero ([3]).

([1]) Um outro autor da época que sofre tal influência é Pedro Amorim Viana, em especial na sua filosofia da religião, que expõe em *Defesa do Racionalismo e Análise da Fé* (Porto, Tipografia de F. G. da Fonseca, 1866).

([2]) Como já sabemos, a primeira história do anarquismo em Portugal foi escrita por um dos seus agentes, Gonçalves Viana, a que adiante daremos atenção.

([3]) O movimento socialista português era então, lembremo-lo, ainda uma noite escura em que se misturavam liberais avançados, socialistas utópicos, proudhonianos, bakouninistas e filo-marxistas.

Nessa nota, de distinto recorte bakouninista, diz-se a dado passo (1):

«Não só concebemos uma Sociedade sem Estado, mas afirmamos que não pode existir sociedade perfeita, justa e moral, existindo o Estado, que, para nós, como o confirmam os factos contemporâneos e anteriores, é o resultado da imperfeição, da injustiça e da imoralidade sociais.»

Não se sabe quem escreveu esta nota, nem que elementos pertenciam a esta «parte» da redacção de *O Pensamento Social.*

O que sabemos é que, por essa época, fazia parte do grupo socialista um médico bakouninista, Eduardo Maia, que é uma figura tão interessante como misteriosa do século XIX português (2).

Sabe-se que pertenceu ao grupo do Centro Promotor que, com Fontana e outros, estabeleceu contacto com os delegados espanhóis da Internacional, Mora, Morago e Lorenzo.

E sabe-se também que a Federação Espanhola da Associação Internacional era então dominada por elementos bakouninistas.

Finalmente, sabe-se que, da delegação portuguesa, Eduardo Maia foi o único que ficou desde então ligado à facção anarquista da Internacional, nomeadamente após o Congresso de Haia, em que acompanha a corrente minoritária.

É plausível, portanto, que seja dele a nota que há pouco citámos.

Mas o que é certamente seu é o opúsculo *Da Propriedade* (1873), texto de uma conferência proferida perante a Federação Académica de Lisboa no ano anterior (3).

O seu texto já ressoa claramente a doutrina libertária, o que faz dele o primeiro (porventura durante algum tempo o único: veja-se a carta de Réclus que citaremos adiante) acrata português.

Vale a pena seguir, no seu apelo à reforma social, a visão magnífica da sociedade do futuro, em que comparecem todos os principais aspectos do primeiro anarquismo (4):

«As portas do capital (representado nos instrumentos do trabalho e toda a riqueza social) abertas para todos os membros da sociedade, que constituem uma grande família. As fontes de riqueza pública rojando sobre a humanidade seus abundantes licores. Ninguém na ociosidade: todos entregues à vida laboriosa, que não deprime já, como outrora, a força do indivíduo, mas que pelo contrário lha

(1) Segundo Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, p. 41.

(2) Para além do nome, da profissão e dos escritos, conhece-se apenas o ano da morte (1897).

(3) Foi publicado postumamente no Porto, em 1915, pela editora *A Voz do Povo.* Alguma literatura anarquista contemporânea, nomeadamente de Edgar Rodrigues, atribui-lhe outras obras, que, no entanto, não conseguimos localizar.

(4) *Da Propriedade*, pp. 11-14.

aumenta e desenvolve. Os membros da sociedade, homens, mulheres, livremente entrando, saindo, trabalhando, comprando, trocando nas associações; saindo de uma região para outra, unindo-se em pequenos grupos para constituírem famílias em que cada indivíduo tem a máxima liberdade e a máxima dignidade. Os estados económicos ou as colectividades trabalhadoras organizando eles mesmos, sem dependência de autoridades, o ensino, a educação física e moral das crianças e dos adultos, abrindo bibliotecas, museus, escolas e conferências, organizando a cooperação do consumo e da produção, construindo estradas, caminhos-de-ferro, telégrafos, tratando de tudo que interesse ao seu bem-estar e ao melhoramento de todos. Nem um mendigo, nem um ignorante, nem uma meretriz, nem um único oprimido, nem um padre, nem um militar, nem um negociante, nem reis, nem ministros, nem deputados, nem capitalistas. Parasitas nenhuns! Nem um padre! Mas em cada lar um templo, em cada coração um altar, em cada indivíduo um sacerdote, na Humanidade o Deus eterno, sábio, bom, justiceiro e bem-aventurado! Por toda a parte o trabalho e como dons sublimes deste outro Deus criador de tudo, a paz, o amor e a prosperidade.»

Não sabemos se a conferência teve ouvintes, mas certamente que não teve seguidores, porque, entre esta data e meados da década seguinte, não há nenhum sinal de actividade ou pensamento anarquista.

A este obscurecimento sepulcral chama justificadamente Carlos Fonseca «o eclipse da corrente libertária em terra lusa entre 1874 e 1886» (1).

Não deixa de ser curioso que também Gonçalves Viana, primeiro historiador do movimento anarquista em Portugal, coloque por 1886 o momento de viragem do movimento, com aquilo a que chama «o princípio de uma nova direcção e definição no movimento anarquista português» (2).

E, no segundo número da série, acrescenta (3):

«Em Portugal, só em 1886 é que se define a escola, cuja corrente ainda hoje predomina — o comunismo-anarquista — e se inicia a sua propaganda.»

Quer dizer, entre 1872, data da conferência de Eduardo Maia, e 1886, momento da constituição da corrente mencionada, não só o pensamento anarquista se eclipsa inteiramente da cultura portuguesa, como *muda de direcção teórica*, uma vez que aquela conferência denunciava uma forte influência de Bakounine, enquanto que o anarco-comunismo corresponde à escola de Kropotkine.

É demasiada coincidência não ver na visita de Élisée Réclus a Portugal, precisamente em 1886, o motivo da viragem.

(1) «Prefácio», *A Evolução Anarquista em Portugal*, org. Carlos Fonseca, Lisboa, Seara Nova, 1975, p. 11.
(2) *A Evolução Anarquista em Portugal*, p. 72.
(3) *Ibidem*, pp. 97-98.

Com efeito, está bem documentado que Réclus, companheiro de Kropotkine e figura eminente do anarco-comunismo e do seu jornal *Le Révolté*, veio em Abril de 1886 ao nosso país, deslocando-se, pelo menos, a Lisboa e ao Porto.

As suas palavras sobre Lisboa e os lisboetas não são simpáticas ([1]):

«Que humanidade bizarra. Todos mal nascidos, mal ensinados, mal alimentados e mal alojados.»

O estado confrangedor em que encontrou o país do ponto de vista da doutrinação anarquista, substanciando assim a tese do «eclipse», deixa-se surpreender noutra ([2]):

«A anarquia progride em todo o lado [após a sua viagem] [...]. *O ano passado havia um só* [anarquista] *em Lisboa* ([3]). Hoje são já suficientemente numerosos para difundir milhares de brochuras e editar um jornal.»

A partir deste momento, como aliás a descrição de Réclus deixa transparecer, tudo se precipita.

Em 1887, surge em Lisboa um Grupo Comunista-Anarquista, fundado por José António Cardoso.

No Porto, surge, no mesmo ano, o jornal *Revolução Social*, subintitulado *Órgão Comunista-Anarquista*, dirigido por Gonçalves Viana, que publicará treze números entre Novembro de 1887 e Abril de 1888.

Na década seguinte, conhecem-se, pelo menos, outros dois grupos: o Grupo Revolucionário Anarquista (fundado em 1891); e o Grupo Revolução Social (fundado em 1894).

Nesta fase, a grande oposição é ao marxismo ou «socialismo autoritário», representado cá dentro pelo execrado Azedo Gneco e seus companheiros do Partido Socialista.

O antagonismo crescente com os socialistas revolucionários, importação das polémicas e fracturas que se viviam lá fora, deixa-se surpreender neste parágrafo de *A Revolta* (1893) ([4]):

([1]) Carta a Paul Regnier de 9 de Abril de 1886; cit. Carlos Fonseca, *op. cit.*, p. 29.

([2]) Carta a Jacques Gross, de 16 de Maio de 1887, cit. Carlos Fonseca, *op. cit.*, p. 31; sublinhado nosso.

([3]) Não é claro a quem ele se refere. Há pouco, vimos que há argumentos para pensar em Eduardo Maia, uma vez que ele é, de facto, o único anarquista (conhecido) antes da visita de Réclus. Mas, como vamos perceber em seguida, Réclus vem a Portugal em resposta a um apelo de outro anarquista português, José António Cardoso, e é natural que seja esse, que ele indiscutivelmente *conhece*, que considerava ser o «único anarquista de Lisboa». Em todo o caso, o que tudo isto ironicamente prova é que, por alturas da sua chegada a Portugal, havia pelos menos *dois*, e não apenas um, anarquistas lisboetas. Mas o ponto é, obviamente, irrelevante — e até é possível que a frase de Réclus fosse puramente enfática.

([4]) Cit. Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, pp. 68-69.

«Dos anarquistas portugueses alguns são pela Associação de qualquer forma que seja — em grupos livres, em associações de classe ou de artes ou ofícios, etc. É uma tendência nova, talvez. *Todas as formas de associação proclamadas pelos socialistas autoritários sempre foram pelos anarquistas combatidas como conservadoras, senão até como reaccionárias,* já pela sua organização interna arbitrária e absurda, já pela má-fé dos seus principais dirigentes, já pelos seus actos.»

Mas a verdade é que, até ao dealbar do século XX, o anarquismo floresce fundamentalmente em pequenas tertúlias intelectuais, completamente divorciado do movimento operário, então ainda dominado pelos socialistas, a partir de certo momento em partilha com os republicanos.

5.3. O Anarquismo visto por dentro

Eduardo Maia é, como vimos, o primeiro pensador português retintamente anarquista.

Algures entre o final da década de 70 e o início da seguinte, associa-se ao anarco-comunismo de Kropotkine e Réclus, integrando, após a visita deste, o Grupo Comunista-Anarquista e o seu jornal *Revolução Social.*

Outra figura importante na formação do movimento é J. M. Gonçalves Viana (1).

Seguindo a regra, também ele participou no Partido Socialista Operário.

Ele próprio fala da sua participação no projecto socialista inicial, ao dizer (2):

«Entrei no movimento quando se começaram os trabalhos de reorganização do Partido Operário Socialista, *onde estivemos todos alguns anos,* confundindo-se políticos com abstencionistas.»

Mais à frente, data de 1880 o seu afastamento do Partido.

Não é seguro se terá integrado a União Democrática Social, então criada, que, de acordo com ele próprio, «em quase dez anos de vida, não produziu nada, absolutamente nada para o movimento, apesar de ter custado ao seu fundador uma soma regular» (3), nem a Associação União dos Trabalhadores, do seu parente Ermelindo Martins, ambas de simpatias acratas.

Em 1887, já é seguramente anarquista, uma vez que o vemos a dirigir, no Porto, o periódico *Revolução Social.*

No Manifesto-Programa, por ele redigido, condensa-se o seu ideário de então (4):

(1) Não se conhecem os nomes próprios nem quaisquer detalhes pessoais.
(2) *A Evolução Anarquista em Portugal,* p. 68; sublinhado nosso.
(3) *A Evolução Anarquista em Portugal,* p. 71.
(4) Cit. Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal,* pp. 60-61.

«No futuro, queremos o agrupamento livre dos indivíduos por afinidades, simpatias e tendências, aspirações e vontades; só assim será respeitada a liberdade e a vontade de cada indivíduo dentro do grupo, dos grupos dentro da Federação Universal dos grupos produtores e consumidores.»

Mas esta posição já era por ele proclamada algum tempo antes.

Num número de *Voz do Operário* de Dezembro de 1886, diz ele, mais uma vez por contraste com os «autoritários» (1):

«Enfim, parece-nos que os diversos grupos do movimento socialista estatístico, e ainda os que se dizem colectivistas, aceitam uma autoridade qualquer à frente das colectividades. Enquanto que, para os comunistas-anarquistas, a facção mais avançada do movimento operário, cuja organização se constitui por afinidade, segundo as suas tendências, opiniões, vontades e necessidades, por grupos federados desenvolvendo-se livremente, desapareceu toda a sombra de autoridade.»

De resto, o manifesto limita-se a consagrar os grandes aspectos programáticos do anarquismo e do anarco-comunismo, por vezes com recurso evidente aos chavões da escola, como é exemplo este trecho sobre a propriedade (2):

«Transformada a propriedade individual em comum, os produtores trabalharão naquele trabalho ou ramo de ciência para que mostrem mais aptidão, cada um segundo as suas forças e consumindo segundo as suas necessidades.»

Publicou: *O Anátema. Filosofia e Crítica Social*, Porto, Biblioteca do Grupo Anarquista Revolução Social, 1891; *A Derrocada*, Porto, Biblioteca do Grupo Anarquista Revolução Social, 1891; *A Evolução Anarquista em Portugal*, I-II, Porto, Biblioteca do Grupo Anarquista Revolução Social, 1894-1895 (reedição: org. Carlos Fonseca, Lisboa, Seara Nova, 1975).

Outra figura mais ou menos misteriosa dos primórdios do movimento anarquista em Portugal é José António Cardoso, de quem só se sabe ser caixeiro de profissão e ter nascido por 1868.

Ainda colaborando no grande movimento operário socialista, torna-se inesperadamente na figura mais importante da organização anarquista.

Com efeito, foi por seu intermédio que se estabeleceram os contactos com o grupo anarco-comunista de Kropotkine que permitiram a vinda a Portugal de Réglus e, através dela, a «reciclagem» doutrinária que lhe permitirá vir a fundar o Grupo Comunista-Anarquista de Lisboa.

Vale a pena seguir a respectiva declaração de princípios.

(1) *Voz do Operário*, 374, Dezembro de 1886.

(2) Cit. Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, pp. 60-61.

Diz assim ([1]):

«Considerando:

«Que a propriedade individual, a matéria-prima e os instrumentos de trabalho, na actual organização social, são a origem da miséria dos operários.

«Que, em vista disto, a classe trabalhadora, para atingir um melhor futuro pela sua emancipação, precisa eliminar o Estado e a propriedade individual.

«Que este acto não pode realizar-se pela evolução legal, nem advir dos parlamentos ou dum Estado Operário.

«Que a emancipação da classe operária não consiste em usurpar a plutocracia, mas sim em destruí-la, seja qual for.

«Que é mais fácil obstar a que um governo novo se organize do que derrubá-lo depois de organizado.

«O *Grupo Anarquista Comunista*, em Lisboa, constitui-se independente de todos os partidos políticos para difundir e agitar as suas teorias, preconizando a *Liquidação Social*, a Revolução Social, como meios imprescindíveis para conseguir a emancipação da classe trabalhadora.

«Portanto, rejeita:

«1.º) A legalidade dos meios de acção, quer das agitações eleitorais, quer das instituições parlamentares.

«2.º) A legalidade imposta pelo Estado ou pela religião à constituição da família.

«3.º) A submissão à autoridade pessoal ou legislativa, absoluta, mandatária ou paternal.

«4.º) O sentimento patriótico ou nacional, o egoísmo e o antagonismo de raças, religiosas e linguísticas.

«Como meios de acção aceita os que a reivindicação da personalidade individual e as condições viciosa da sociedade prescrevem:

«1.º) A prática da solidariedade com todos os grupos que, como nós, pretendem eliminar o sistema social contemporâneo, histórico, como com todos os indivíduos anti-estatistas.

«2.º) Acelerar a decomposição política e económica dos Estados, preconizando a abstenção à urna, a greve violenta e a propaganda ilegal no terreno dos factos.

«3.º) Aproveitar a desorganização a que estes meios conduzem os poderes públicos, fazendo proceder à Liquidação Social. E, como corolário da organização futura, escrever na sua bandeira as palavras: comunismo e anarquismo.»

Há alguma dúvida (um tanto enxovalhante para os pergaminhos da dignidade nacional) se esta declaração de princípios não terá sido escrita por Réclus aquando da sua estadia em Portugal.

([1]) Cit. Manuel Joaquim de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, pp. 59-60.

Mas o certo é que os textos do próprio Cardoso o revelam como o mais informado e bem orientado dos promotores da doutrina em Portugal.

Devem-se-lhe, em particular, dois avanços na determinação do ideário anarco-comunista em Portugal.

Por um lado, a separação de águas com o marxismo (já baptizado sistematicamente como «socialismo autoritário»), aqui na esteira do que vinha sendo ensinado pelos precursores.

A este respeito, vale a pena acompanhá-lo neste texto emblemático ([1]):

«O nosso programa é bem singelo na forma, mas grandioso na essência. Resume-se em duas palavras: comunismo e anarquismo. E dissemos comunismo também, porque consideramos que esta ideia é consequência inevitável daquela. Não pode existir sem a anarquia, como não pode existir também a anarquia sem o comunismo. O nosso alvo é a liberdade dos iguais, porque a anarquia é o símbolo da liberdade, o comunismo o símbolo da igualdade. Eis a ideia geralmente seguida. *Apesar de tudo, há anarquistas que se apelidam também colectivistas, mas que por isso mesmo elaboram numa flagrante contradição, visto que ao colectivismo é mister equiparar um estado qualquer para administrar e subministrar e a anarquia que eles escrevem na sua bandeira é absoluta negação de todo o poder.* Ao passo que os colectivistas conglobam nesta fórmula as suas reivindicações, trabalho em proporção das aptidões, remuneração igual ao produto do trabalho, *os comunistas aceitam a primeira parte, mas remodelam a segunda em sentido mais lato: a cada qual segundo os seus desejos.* Se nos fosse dado avaliar o futuro pelo presente, tínhamos aqui muitos exemplos para provar a possibilidade do comunismo-anarquista no futuro. [...] O estado desaparecerá, pois, para dar lugar à federação universal da humanidade. E assim chegamos à concepção racional e prática da sociedade futura, sem autoridade, sem eleição e sem imposição.»

Mas não se trata aqui de uma tomada de posição isolada.

Em outro local, volta à carga para determinar, de um novo modo, a distinção entre o «colectivismo» e o anarquismo ([2]):

«Qual é o melhor meio para a consecução dos nossos fins? Votar ou abster-nos? Os meios variam com os fins, nem todos os fins são os mesmos, nem todos os meios podem ser os mesmos, portanto. Os fins dos anarquistas são a completa emancipação da classe trabalhadora, *mas os dos autoritários são o levantamento de uma escada para lá chegar, quer dizer, são o estado operário; estado transitório que, segundo dizem, nos prepara o caminho para a emancipação social, mas que, segundo pensamos, nos distanciará dele enormemente.* É por isso que o repudiamos. Não vale a pena verter

([1]) *O Protesto Operário*, 225; sublinhados nossos.
([2]) *Voz do Operário*, 380; sublinhado nosso.

uma gota de sangue na conquista de uma organização que terminará nas mãos dos que a criaram, que caducará em presença de novos interesses e novas liberdades. [...] Os anarquistas amam a revolução social consciente, eis porque preconizam a abstenção. A abstenção é a origem de duas causas que promovem a decadência do Estado burguês. Ou esse Estado retrograda para o absolutismo, ou decompõe-se por falta de quem exerça os poderes públicos. O povo operário, como espectador destas duas alternativas e com a acção revolucionária do campo económico, terá necessariamente que intervir com a força, descarregando no Estado o último golpe para criar a Anarquia.»

Assim ainda no número seguinte de *A Voz do Operário* ([1]):

«A *abstenção* é pois uma arma na mão dos *anarquistas*, como o voto é outra na mão dos parlamentaristas, ou, para melhor definir, dos autoritários. Os anarquistas não aspiram a ser camaristas nem deputados, porque querem a igualdade civil. Não pretendem usurpar o estado político, porque pregam a supressão da política. E isto por duas razões. A primeira é porque, estudando a tendência das sociedades para a liberdade política e a sua marcha nesse sentido, consideram que o governo é um obstáculo à expansão do agrupamento livre dos indivíduos fora da tutoria do Estado. Portanto, a abolição do Estado e dos governos tem de ser um facto e aqueles que compreendem a sua eminência têm o dever, sob pena de aparentarem hipocrisia, de se não converterem em instrumentos da manutenção dos governos. Segundo, porque este facto tem de ser completado pela revolução social e, como ela não se faz com discursos nos parlamentos, os que compreenderem isto têm o dever de afastar do cérebro popular toda a ideia de representação nacional, que significa a usurpação da soberania de cada um e, portanto, da acção revolucionária. [...] A missão do socialismo, mas do socialismo que fala em nome da *plebe* e da civilização, é toda revolucionária. Protestar com palavras de nada vale senão para divertir o capitalismo. O parlamento dos operários é a Associação, a Praça Pública. E, como o operariado representa uma classe e uma força, pode por si próprio executar o que se resolver nesses parlamentos, o que será uma prova da sua independência e um princípio formidável da guerra de classes. [...] O povo, elegendo que o governe, cai no pior dos vícios sociais, que é, como nota Kropotkine, a indiferença em matéria pública. Banir dos cérebros toda a ideia de governo e propagar a da Liquidação Social resume todos os esforços dos homens de coração que amam a classe trabalhadora.»

O segundo avanço promovido pela doutrinação de Cardoso vai, em nosso entender, ainda mais longe.

([1]) *Voz do Operário*, 381.

Trata-se da discriminação, pela primeira vez enunciada em Portugal, entre o ideal anarquista e a tradição liberal, rejeitando nela, como artifício burguês a superar, as ideias de soberania popular, de representação e de sufrágio.

Três artigos são, neste ponto, particularmente relevantes ([1]):

«Como anarquista, defendo a autonomia do indivíduo e os meios práticos que nos conduzem à completa emancipação. *Por isso, não deixo de considerar o sufrágio e o parlamentarismo atentado contra uma e outra coisa, advogando a propaganda do facto.*

«O essencial do remédio que os anarquistas querem operar *é eliminar absolutamente o governo,* não só por encerrar o germe das deformidades sociais, como por ser completamente adverso à harmonia universal. [...] Está claro, pois, que a ordem social, sendo anarquista, quer dizer, sem governo e sem autoridade, *a eleição é um absurdo como é hoje um despotismo e um acto contrário aos mais simples elementos de liberdade.* A sociedade constituída naturalmente, conforme os gostos, as aspirações, as capacidades e a espécie do trabalho de cada indivíduo, será essencialmente homogénea entre os seus elementos. As relações sociais de produção e consumo realizar-se-ão livre e espontaneamente, apenas impulsionadas pela sociabilidade, por seu turno dependente das forças e desejos de cada um, uma vez que ali não haja o látego do poder nem a opressão das vontades. [...] A sociedade do futuro será o que a revolução social quiser que ela seja. O importante é impedir a sua escamoteação em proveito exclusivo de qualquer partido. O importante é trabalhar para que ela seja a única e grande revolução social que determine a queda do despotismo actual *e que estrangule à nascença o desdobramento de despotismos futuros.* ([2])

«A autonomia e a independência do homem é a primeira aspiração da emancipação social e creio que nem o socialismo autoritário a poderá contestar. Sendo assim, se nós queremos ser livres e iguais, já, como depois da Revolução Social, porque é que se não pode compreender a abstenção, *desde que o sufrágio, por mais espontâneo, por mais livre que ele seja, traduz a abdicação da nossa soberania,* significa a nossa ignorância para nos governarmos e, portanto, a opressão e a tirania é o que o trabalhador deseja e não a liberdade e a igualdade?»

Esta insistência, que é inédita no nosso país, marca a tomada de consciência, característica da acracia, do contraste entre o projecto anarquista e o de todas as outras correntes que pescavam nas mesmas águas, como o republicanismo, o socialismo e o comunismo, as quais entroncam unanimemente na tradição revolucionária de 1789 e nela unicamente cobram sentido.

([1]) *O Protesto Operário*, 217, 224 e 215; sublinhados nossos.
([2]) Referência óbvia ao «colectivismo».

Estes dois aspectos, afirmando a identidade e a autonomia da causa libertária em relação aos demais movimentos operários e progressistas, fazem dele a mais importante figura do anarquismo português do século XIX, ao lado de Eduardo Maia, o verdadeiro introdutor do movimento em Portugal.

Uma última figura de relevo no primeiro movimento anarquista é Ermelindo António Martins.

Também dele só se conhece a profissão (torneiro mecânico) e a data da morte (1884).

Militou em todos os organismos operários e socialistas, até que, em 1881, se proclama anarquista e funda a Associação União dos Trabalhadores.

Considerada neobakouninista por César Nogueira, Carlos da Fonseca prefere vê-la como «uma tentativa do tipo sindicalista independente, já embrionária nas reuniões da Fraternidade Operária, em 1872» ([1]).

5.3. O Anarquismo visto por fora

Para além da produção política, de índole doutrinal, polémica ou reivindicativa, dos primeiros anarquistas, surgem, no espaço de dois anos (1894-1896), três obras de análise ou exposição do anarquismo, não necessariamente escritos por anarquistas, o que testemunha bem o enorme interesse que subitamente o tema começa a suscitar.

O primeiro ensaio ([2]) é particularmente interessante por ser escrito por um político eminente do rotativismo, dirigente de um partido conservador monárquico, várias vezes, deputado, ministro e até presidente do Conselho ([3]).

([1]) «Prefácio», *A Evolução Anarquista em Portugal*, p. 25.

([2]) *O Anarquismo. Estudo acerca da Questão Social*, Lisboa, Tipografia da Companhia Nacional Editora, 1894 (2.ª edição: Lisboa, Antiga Casa Bertrand, 1894).

([3]) Trata-se de António de Serpa Pimentel (1825-1900). Professor de Matemática da Escola Politécnica, foi pela primeira vez eleito deputado em 1856, após o que, dois anos depois, passa a militar nas hostes da Regeneração. Ligado a Fontes Pereira de Melo desde o início, integrou o seu primeiro governo como ministro da Fazenda (2 de Agosto de 1872 a 5 de Março de 1877), pasta que continua a assegurar no segundo (29 de Janeiro de 1878 a 1 de Junho de 1879). Foi depois ministro dos Negócios Estrangeiros no terceiro governo de Fontes, em substituição de Hintze Ribeiro (14 de Novembro de 1881 a 31 de Maio de 1883). Em 1887, sucede a Fontes Pereira de Melo na liderança do Partido Regenerador (20 de Janeiro), contra a opinião do seu correligionário Barjona de Freitas, que promove a dissidência da Esquerda Dinástica, com a qual só se reconciliará por ocasião do Ultimato (1890). Nesta data, e justamente na sequência da grave crise política então criada, ascende à presidência do Conselho, que acumula com a pasta da guerra (14 de Janeiro a 14 de Outubro de 1890). Em 1893, quando o Partido Regenerador regressa ao poder, declina formar governo, indicando em seu lugar o nome de Hintze Ribeiro. No entanto, continuou a assegurar a chefia do partido até à sua morte. Foi ainda Par do Reino e conselheiro de Estado efectivo.

O interesse adensa-se por este seu estudo sobre o anarquismo parecer derivar de uma intensa afinidade política, se bem que teórica ou mesmo utópica, com o anarquismo, que é cripticamente insinuado como estando ligado àquilo a que chama «a única resolução possível, no futuro, da questão social» ([1]).

Adiante, ao enunciar o objectivo do estudo, repete ([2]):

«O meu fim é apenas discutir um pouco o anarquismo, acentuar bem o que o separa do socialismo e concluir o que se me afigura dever ser no futuro a única solução possível, já por vários pensadores entrevista, da questão social.»

Claro que, nesta sua simpatia pelo anarquismo, não há nenhuma adesão, nem ele se ilude ao ponto de julgar que é *no próprio anarquismo* que reside «a única resolução possível» da questão social.

O motivo da simpatia reside antes, em primeiro lugar, no facto de o anarquismo lhe permitir atacar o socialismo sem fazer figura de reaccionário.

Para ele, com efeito, as duas escolas, muito embora partilhando finalidades comuns, distinguem-se na importância relativa que conferem à liberdade individual, máxima para o anarquismo, condicionada para o socialismo.

Ora ([3]),

«[...] neste dissentimento do socialismo [quanto à liberdade individual] está a parte verdadeiramente simpática do anarquismo».

Serpa Pimentel parece crer, portanto, que, por esta banda, o anarquismo está mais próximo da tradição liberal do que o socialismo (no que, como vimos, se engana). Embora tenha bem presente que, ao lado da parte simpática, o anarquismo tem também uma outra mais antipática, a saber, a embirração com a autoridade e a lei, em geral, e com o Estado, em particular.

Daí que ele entenda dever fazer também uma crítica do programa proposto pelos anarquistas europeus, explorando o que se lhe afigura ser as suas contradições e o seu utopismo fantasioso.

Num caso e noutro, o ponto em que particularmente incide é na concepção de uma organização absolutamente livre e espontânea, sem Estado, sem autoridade e sem leis, o que lhe parece justamente ser uma contradição e uma utopia, fundada num optimismo antropológico sem substância.

Como ele dirá ([4]):

«O ideal, como a palavra indica, é um estado de perfeição para que se deve sempre caminhar, mas com a certeza de que ali se não pode chegar nunca. Imaginar possível a sua realização é hoje a mais infantil das fantasias.»

([1]) *O Anarquismo*, p. 8.
([2]) *Ibidem*, p. 9.
([3]) *Ibidem*, p. 30; cf. p. 13.
([4]) *Ibidem*, p. 14.

Por isso [1],

«O erro capital do pensamento anarquista, que supomos de boa fé nos verdadeiros fanáticos, é partirem do princípio de que o homem é essencialmente bom e que só as organizações sociais o têm tornado mau. Era o erro de Rousseau. Nós vemos, pelo contrário, que os homens não civilizados, isto é, antes de qualquer organização social, são naturalmente mais maus do que bons e, principalmente, cruéis. A organização social e o seu progresso é o que os tem tornado melhores e mais humanos. Até as crianças, em que impera o instinto natural antes da educação, são propensas à crueldade.»

Ora aqui está o ponto por onde ele acha que é possível aproveitar a «parte boa» do anarquismo: se tomarmos como ponto assente que o ideal, por natureza, é irrealizável, temos que o ideal anarquista o será também; mas isso põe-nos na circunstância de ponderar como é que, *na realidade*, nos podemos aproximar mais e melhor desse ideal. E nessa resposta estará «a única resolução possível» da questão social.

É o que ele nos confessa a seguir [2]:

«O ideal dos anarquistas reduz-se principalmente a estes três princípios; abolição de governo e de autoridades, abolição de leis e abolição da propriedade individual, ou, antes, igualdade das fortunas, tudo sob os auspícios da completa solidariedade humana. Ora este ideal, praticamente irrealizável, *é todavia o ideal para que caminhamos e devemos caminhar sempre.*»

Nas páginas seguintes, Pimentel tenta mostrar que *é já essa* a tendência do Estado moderno, embora nunca possa realizar-se inteiramente mercê da margem não-eliminável de imperfeição humana [3].

Assim, «a questão é de tempo e o tempo compreende anos, décadas e séculos» [4], porque «a evolução é uma lei infalível, mas a linha que a representa está longe de ser uma linha recta» [5].

No caso particular da abolição da propriedade, em que reside o ponto da questão social, esse limite ideal, nunca realizável como tal, «porque é natural, instintiva e consequente com o espírito da iniciativa e da liberdade humana» [6], resolve-se pelo «aumento cada vez maior do preço do trabalho e a diminuição cada vez mais acentuada do juro do capital» [7], em que se cifra, pois, «inegavelmente a resolução natural e prática da questão social» [8].

[1] *Ibidem*, pp. 25-26.
[2] *Op. cit.*, p. 46.
[3] Cf. *op. cit.*, pp. 46-49.
[4] *Op. cit.*, p. 49.
[5] *Op. cit.*, p. 60.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem*

Por esta razão ([1]),

«Esta ideia tem sido mais ou menos claramente entrevista e apontada nos escritos de alguns eméritos pensadores. A nós figura-se-nos evidente, natural e insubstituível. Esta é definitivamente a resolução lógica da questão social.»

Assim «a resolução da questão social [far-se-á] pela diminuição constante do juro do capital e pela constante elevação do preço do trabalho», numa «resolução de tendência, de progresso lento e portanto futuro e longínquo» ([2]).

Eis aqui «o caminho incessante para o ideal da igualdade completa das fortunas» ([3]).

Nesta medida, se «o anarquismo, como cousa prática, é impossível», «como ideal para que se tende, em tudo contrário ao socialismo, tem a sua lógica» ([4]).

Completamente diferente é a obra de Gonçalves Viana, obra de um anarquista, directamente envolvido naquilo que narra. Antes de ser uma história, ela é, portanto, um testemunho.

O seu interesse reside justamente aqui: em ser redigida por um dirigente actual do (incipiente) movimento anarquista, de ser escrita na actualidade histórica do relato e de pretender fazer já uma história da evolução verificada até ao momento.

Nele, Viana começa por impugnar o carácter importado do anarquismo português (o traçado da «evolução do anarquismo em Portugal», objectivo do estudo, visa justamente proceder a essa impugnação) e por filiar no magistério de Sousa Brandão, cujo livro *Economia Social* considera ser «o mais convicto demolidor do actual regime de propriedade e o valente preconizador da completa liberdade individual» ([5]), os fundamentos históricos do anarquismo em Portugal, declarando que naquela obra se encontram «as primeiras notícias francamente socialistas que encontramos em publicação portuguesa» ([6]).

Como é bom de ver, isto significa que, embora Viana vá ao ponto de dizer que ela está, em certa passagem, «em harmonia com as doutrinas expostas por Kropotkine» ([7]), o que nos parece manifesto exagero, é mais ao trabalho do socialismo utópico que ele faz remontar as primícias do ideário acrata em Portugal.

Para além do objectivo indicado, o livro pretende ainda atingir três desideratos:

([1]) *Ibidem.*
([2]) *Ibidem*, p. 52.
([3]) *Ibidem*, p. 57.
([4]) *Ibidem.*
([5]) *A Evolução Anarquista em Portugal*, p. 60.
([6]) *Ibidem*, p. 59.
([7]) *Ibidem*, p. 60.

1. Contribuir para uma clarificação do ideal anarquista, depurando-o e distinguindo-o de outros movimentos operários paralelos.

2. Mostrar que a evolução do anarquismo em Portugal vai no sentido do anarco-comunismo, isto é, no sentido da sua própria escola ([1]).

3. Fazer do livro um instrumento de combate, no sentido da propagação da ideia anarquista-comunista.

Ainda com outra natureza se perfila o estudo de Silva Mendes ([2]), publicado em 1896, sob o título *Socialismo Libertário e Anarquismo* ([3]), cujo objectivo é fundamentalmente de exposição e de divulgação.

Podemos garantir que desempenhou essa tarefa com bastante sucesso, tendo em atenção o interesse que despertou entre as elites operárias e o contributo que, por isso mesmo, acabou por dar à constituição da facção anarquista do movimento proletário português.

Na sua exposição, Silva Mendes procura expressamente adoptar uma postura «científica», optando por «sistematicamente não emitir a nossa opinião» ([4]).

No entanto, a sua adesão ao ideal é evidente. Pouco adiante, insiste que «ou o anarquismo é uma utopia formidável ou uma fatalidade social» ([5]). Em qualquer caso, ficava bem servido.

A sua simpatia por Bakounine é também flagrante, em especial no capítulo que lhe dedica e, desde logo, na descrição que faz da sua personalidade e carácter, em comparação com a de Marx ([6]).

Embora dotado de uma extensa erudição e de uma vasta, actualizada e, em regra, bem assimilada informação, a obra, antes documentada do que ilustrada, é extremamente pobre do ponto de vista filosófico, mostrando relutância nas matérias mais subtis, dificuldade nas mais complexas, confusão nas mais especulativas ou técnicas e sincera incompreensão nas restantes.

Veja-se, numa só folha, a relutância ([7]):

«A obra de Proudhon é dificílima de apreciar; não ousaremos, por isso, meter foice em seara tão delicada.»

([1]) «Em Portugal, só em 1886 é que se define a escola, *cuja corrente ainda hoje predomina* — o comunismo-anarquista — e se inicia a sua propaganda.» (*Ibidem*, pp. 97-98; sublinhado nosso.)

([2]) Manuel da Silva Mendes (1867-1931) era natural de Famalicão. O estudo em causa foi apresentado à Universidade de Coimbra, no ano da publicação, como dissertação de licenciatura. O autor distinguiu-se mais tarde como escritor, homem de cultura e coleccionador de arte.

([3]) *Socialismo Libertário e Anarquismo*: *História e Doutrina*, s. l., s. n., 1896.

([4]) *Ibidem*, p. XII.

([5]) *Ibidem*, p. XIII.

([6]) Cf. *ibidem*, pp. 67-68.

([7]) *Ibidem*, p. 35.

A dificuldade [1]:

«Que forma económica, pois, senão a individualista ou a comunista? A *posse*, responde Proudhon; e embrenha-se em subtilezas kantianas e hegelianas para o demonstrar.»

E a confusão [2]:

«Proudhon é, para grande número de críticos, o homem da lógica e, ao mesmo tempo, o homem das contradições.»

A obra vale, no entanto, como testemunho de uma primeira tentativa *engagée* de expor claramente as doutrinas anarquistas, quando estas eram ainda apanágio de intelectuais e académicos e ainda não haviam caído na rua.

Interessante é a aparente compreensão manifestada pela «propaganda pelo facto» (vulgo terrorismo), individual (pela via do atentado) e insurreccional (pela via da greve, do motim e do levantamento).

Esta compreensão deixa-se surpreender claramente quando diz [3]:

«Pela nossa parte, se temos piedade pela vítima do anarquista, sentimo-la também pelo anarquista que, sedento de justiça e ideal, ousa ferir, num momento de exaltação, aquele que, pela doutrina que professa, é seu irmão.»

E, se é lícito apropriá-lo de um argumento que «cientificamente» elenca um pouco atrás, vai mesmo mais longe [4]:

«Admitir as revoluções políticas ou económicas e rejeitar a propaganda anarquista pelo facto é estabelecer uma distinção metafísica e bizantina, pois que não há diferença moral essencial entre a revolução por grosso e a revolução a retalho, entre a guerra de guerrilhas do anarquista e a grande guerra do revolucionário.»

Esta atitude é tanto mais notável quanto provém de um universitário, é expressa num trabalho académico e parece ir mais longe do que a própria posição oficial do anarquismo ibérico (em especial espanhol) no período, que era a de rejeitar o terrorismo, mercê particularmente dos atentados perpetrados até 1884 pela *Mano Negra*, sociedade secreta da Andaluzia responsável pela execução sumária de diversos «burgueses».

Não é este, contudo, o aspecto mais sugestivo do seu estudo: o aspecto mais sugestivo do seu estudo é a completa omissão de referências ao caso nacional, sinal indesmentível da inexistência de movimentos *públicos* relevantes em Portugal (muito menos de movimentos de massas) até à data da publicação do livro.

Pudera: voluntariamente ou não, foi a sua própria obra que contribuiu para os criar.

---

(1) *Ibidem*, p. 36.
(2) *Ibidem*, p. 35.
(3) *Ibidem*, pp. 178-179.
(4) *Ibidem*, pp. 177-178.

Índice onomástico

E

F

G

H

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

V

W